Marcela Venebra
Ángel Jiménez Lecona
(editores)

Antropología y fenomenología

Reflexiones sobre historia y cultura

Brújula

ANTROPOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA

Brújula

Marcela Venebra
Ángel Jiménez Lecona
(editores)

Antropología y fenomenología

Reflexiones sobre historia y cultura

México, 2015

CONACULTA • INAH • ENAH

Diseño de Portada: Dayana Itzel Bucio Ortega

Primera edición: 2015

D.R. © 2015 Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, colonia Roma, 06700 México, D.F.

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Periférico Sur y Zapote s/n, col. Isidro Fabela, Tlalpan, 14030 México, D.F.
<www.enah.edu.mx/publicaciones>

ISBN: 978-607-484-731-4

Impreso y hecho en México

Índice

Prólogo 9
Antonio Zirión Quijano

1. La antropología del ritual según Ingrid Geist: de la experiencia fenomenológica del tiempo a la emergencia del significado 23
Zenia Yébenes Escardó

2. Del silencio al sentido: antropología, experiencia y fenomenología en vida y obra de Ingrid Geist Rosenhagen 47
Ángel Jiménez Lecona

3. Antropología y fenomenología: tramas y resonancias 61
Raymundo Mier Garza

4. Devenir e intencionalidad en la narración de sucesos 97
Roberto Flores Ortiz

5. Persona, mundo de la vida y cultura en Husserl 129
Alberto García Salgado

6. '*Ayxa sk'ujol*: ¿filosofar al margen de Grecia? 149
Sergio Pérez Gatica

7. *Heimwelt* y *Fremdwelt*. Re-pensando la inmigración desde un planteamiento fenomenológico trascendental 173
Luis Alberto Canela Morales

8. El resplandor de la nostalgia: esbozo de una descripción 191
Ignacio Quepons Ramírez

9. El concepto de comunidad social desde la fenomenología trascendental 229
Esteban Marín Ávila

10. Historia y cultura en la fenomenología de Edmund Husserl 267
Marcela Venebra Muñoz

11. Algunas notas sobre la experiencia del tiempo histórico en la perspectiva de la fenomenología generativa de Husserl 283
María Dolores Illescas Nájera

Prólogo

Es relativamente bien conocida la carta que Husserl le escribió desde Friburgo, en 1935, a Lucien Lévy-Bruhl para agradecerle el envío de su obra recientemente publicada sobre la "mitología de los primitivos" y contarle "qué problemática había puesto en movimiento [Lévy-Bruhl], mediante sus fundamentales investigaciones, en mí y en el contexto de mis estudios de largos años sobre la humanidad y el mundo circundante".[1] No parece, en cambio, que sea tan bien conocida la reacción que tuvo el gran etnólogo francés al leer la carta de Husserl. Según relata Herbert Spiegelberg, después de recibir la carta de Husserl, Lévy-Bruhl se la mostró a Aron Gurwitsch diciéndole: "Explíqueme; no entiendo nada de esto". Quizá puede decirse que lo que no entendió Lévy-Bruhl lo puede entender ahora, así sea en términos generales, cualquier estudiante de fenomenología husserliana más o menos avanzado. Husserl resume en su carta, en forma muy condensada y en términos bien conocidos para sus estudiosos, lo esencial de la tarea de

[1] Todas las citas que se hacen en este prólogo de esta célebre carta están tomadas de su publicación en la serie Husserliana, a saber, "Husserl an Lévy-Bruhl, 11.III.1935 (Durchschlag)" ["Husserl a Lévy-Bruhl, 11 de marzo de 1935 (copia)"], publicada en Edmund Husserl, *Briefwechsel* (Husserliana: Edmund Husserl-Dokumente, t. III, I-X, Den Haag, herausgegeben von Karl Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, 1994), t. VII: "Wissenschaftlerkorrespondenz" ["Correspondencia con científicos"], pp. 161-164. Todas las citas caen dentro de este breve rango de menos de cuatro páginas. Las traducciones son mías.

la fenomenología en relación con la constitución subjetiva de un mundo. Lo único peculiar, o singular, en ese resumen, es la relación en que pone esa problemática con el trabajo del antropólogo y, sobre todo, del etnólogo; muy concretamente, del etnólogo pionero que a los ojos de Husserl era Lévy-Bruhl, a quien le desea todavía muchos años de trabajo fructífero que terminen de consolidar el comienzo que sus obras significan. La incomprensión de Lévy-Bruhl es la incomprensión que se antoja llamar normal, corriente, habitual, de la fenomenología por parte del no avezado en ella, de quien no la ha conocido antes, de quien ha sabido de ella solamente de oídas. Y esto, desde luego, aún en nuestros días, en estos días en que es muy raro contar con un Gurwitsch que pueda reducir esa incomprensibilidad a términos más cotidianos. ¿Será que, como Husserl lo dice en la carta, verdaderamente la tarea de la fenomenología en cuanto ciencia consiste en convertir lo que es una obviedad (la relación en que se encuentra el hombre, o cualquiera de nosotros, con el mundo: "mundo" y "nosotros hombres en el mundo") en una incomprensibilidad, en un enigma, en un problema?

Las dificultades de la fenomenología son muchas. En parte se deben a lo que ya Husserl mismo señalaba como su principal dificultad, a saber, el carácter antinatural de la reducción fenomenológica. Esta reducción ha sido en efecto fuente de numerosos problemas —falsos y verdaderos— de distinta índole (metodológicos, epistemológicos, ontológicos, metafísicos…) y de muchas sutilezas o sutilidades. Otro motivo de dificultades (aunque también, por otro lado, de aclaraciones) es la gran cantidad de distinciones que hay que asimilar y tomar en cuenta ya desde los primeros momentos del acercamiento a la fenomenología —entre las cuales se encuentra, en primerísimo lugar, precisamente la distinción que aquella reducción fenomenológica trae consigo: la que hay entre una actitud natural y una actitud fenomenológica. En realidad es fácil ver que todos estos obstáculos, y otros en que no hemos reparado, pueden cifrarse o resumirse, a fin de cuentas, en uno solo: la lejanía en que está el lenguaje de la fenomenología respecto del lenguaje de la vida cotidiana, el lenguaje del hombre de la calle. Por poner un solo ejemplo (que es por cierto central): parece sencillo decir, al enseñar fenomenología, que ésta se ocupa del

sentido; pero no es nada fácil comprender lo que esta palabra significa en la fenomenología. El fenomenólogo sabe que todo en la vida (cotidiana o no cotidiana) es sentido. Tras un poco de familiarización en esta disciplina, esto puede resultar ya algo totalmente obvio. Pero en la vida cotidiana, y en cualquier vida teórica que no se ocupe precisamente del sentido como tal, que no tome esta palabra como término técnico, el sentido resulta invisible, o "transparente", como se dice en el lenguaje de la tecnología de nuestros días. En esta vida, justamente, no hablamos en términos de sentido. El fenomenólogo, o el antropólogo o el semiólogo que ya domina este lenguaje, encuentra muy natural hablar de creación de sentido, o de significado, y dice que esto es lo que ocurre en tal o cual coyuntura (pertenezca a la vida cotidiana o sea parte de un ritual, o de lo que sea). Pero la gente, que no habla de sentidos, sino de cosas —así como no dice que pasa al estado delta del cerebro, sino que se queda dormida; no que recibe un baño de rayos ultravioleta, sino que se pasea al sol, etc.—, no sabe qué entender cuando escucha al fenomenólogo y, sobre todo, no se percata de que con ese extraño lenguaje éste se refiere de hecho también a las realidades más concretas de la propia vida.

Caracterizar las dificultades del acercamiento a la fenomenología como dificultades de lenguaje corre el riesgo de emparejarla con el resto de las ciencias, todas las cuales crean sus propios lenguajes especiales, es decir, corre el riesgo de que se pierda de vista la peculiaridad o la especificidad de la problemática de la enseñanza y el aprendizaje de la fenomenología. Pero vale la pena hacerlo de todos modos porque suele ocurrir que sea el mismo fenomenólogo —que debería poder encargarse de facilitarle a la gente la entrada en la fenomenología— quien pierda de vista esa distancia entre el lenguaje cotidiano (o incluso el lenguaje científico no fenomenológico) y su propio lenguaje fenomenológico. La incomprensión de la incomprensión impide muchas veces su eliminación. A la fenomenología le ha faltado en muchas ocasiones espíritu didáctico, pedagógico ¿Pudo Husserl darse cuenta de la incomprensión de Lévy-Bruhl?

En el centro del asunto estaba, aunque no de modo totalmente explícito, el tema de las relaciones entre la fenomenología y la antropolo-

gía o la etnología. Pero este tema no es en absoluto sencillo o trivial. Si las relaciones entre la fenomenología y la psicología son tan complejas y tan difíciles de desentrañar que exigieron de Husserl una enorme cantidad de reflexión, mucho más lo serán las que pueden establecerse entre la fenomenología y la antropología, dado el carácter "más concreto" de esta última con respecto a la psicología. De este carácter se desprenden, como de todo lo concreto o incluso de lo que se acerca a ello, una serie casi inabarcable de diversificaciones, dimensiones o factores que deben ser tomados en cuenta. Ya es suficientemente compleja la distinción fundamental (fenomenológicamente fundamental, pero también ya tradicionalmente asentada en el currículum de la enseñanza de la antropología) entre las dos vertientes de la antropología denominadas, una, *antropología física*, y la otra, *antropología cultural*… Pero hay que contar además, para complicar las cosas a un grado casi ya inanalizable, al lado de esas dos antropologías que serían pese a sus diferencias, ambas, "científicas", o mejor dicho, ciencias "del mundo", ciencias "de la actitud natural" (en el sentido al que Husserl se refiere en el § 1 de *Ideas* I), esa otra disciplina llamada, y a veces incluso mal llamada, *antropología filosófica*. Esta disciplina que no puede dejar de ser ciencia del mundo (por ser ciencia del hombre, siempre y cuando aceptemos que no puede haber hombre sin mundo), paradójicamente tampoco puede dejar de ser (al menos idealmente, o "en teoría") una ciencia cuya actitud filosófica la opone a la actitud natural —o, para no decirlo con ninguna palabra que connote lucha, conflicto o polémica, la sitúa en una dimensión diferente a la "actitud natural". Esta pretensión de ser una disciplina filosófica del hombre, esto es, de ser una antropología propiamente dicha, sólo que con carácter filosófico, tendría que descubrir en el hombre, o pretender que las descubre, ciertas cualidades o propiedades que solamente pueden ser estudiadas o investigadas por la filosofía, y no por ninguna otra disciplina o ciencia no filosófica. Aquí está en juego, por tanto, la esencia misma de la filosofía, de modo que el debate relativo a la posibilidad de una antropología filosófica es en cierta forma doble: por un lado está la cuestión misma de la filosofía, y por otro lado, pero en íntima conexión con el modo como esta cuestión se resuelva o se asuma, está la cuestión del

sentido de una antropología filosófica, o sea, de una filosofía del hombre. ¿Por qué es posible, puede preguntarse, una filosofía del hombre y no, digamos, una filosofía de los mamíferos en general, o de los leones o de los platelmintos? De modo que en el tema de la definición o caracterización de la antropología filosófica no está sólo en cuestión la esencia de la filosofía, sino también, y sobre todo, la esencia misma del hombre. Esto se puede apreciar también por otro aspecto de esta problemática.

Por "antropología filosófica" puede también entenderse, con no más que un uso levemente impropio de las palabras, no ya una filosofía del hombre, sino una filosofía de la ciencia antropológica, una filosofía de la antropología —y esto en todos los sentidos en que esta palabra se entienda, o más bien, en todas o para todas las variantes posibles de antropologías (física, cultural o lo que sea), sin excluir a la "filosófica". El papel o la función, real o ideal, de la filosofía como filosofía de la antropología no sería distinto del que tiene, potencialmente, con respecto a cualquier otra disciplina científica. Aunque este papel se limite al de formular una discriminación, un deslinde o circunscripción de la disciplina, y no aspire al de una fundamentación conceptual, o esencial, o metodológica o epistemológica, su ejercicio requiere, en todo caso y de manera inexcusable, la posesión de cierta "idea del hombre", sea que se la dé o se la intente dar a sí misma —fungiendo entonces, al menos en cierta medida, como antropología filosófica, como filosofía del hombre—, sea que tome esa idea del hombre de alguna otra "antropología" o del sentido común prefilosófico. Todo esto es posible. Naturalmente, una filosofía de la antropología que tomara su idea del hombre (y del hombre como objeto de estudio de una disciplina científica) del sentido común o de cualquier disciplina prefilosófica, apenas podría llamarse filosofía; pero también una filosofía de la antropología que tomara su idea del hombre enteramente de alguna otra antropología no filosófica, estaría renunciando, quizá fatalmente, quizá sólo parcial y más o menos inocuamente, a su carácter propio filosófico. Pues aunque no sea parte del trabajo filosófico desarrollar y cultivar un conocimiento del hombre en toda su realidad empírica, sí deberá reconocerse su

competencia para lograr una visión esencial, ontológica, del hombre, es decir, de aquello que le da precisamente su ser humano. Así pues, se decida como se decida el problema de la antropología filosófica, es esta idea esencial del hombre lo que está en el fondo en cuestión, o mejor dicho, es ella la clave sobre la cual se han de debatir después las distintas nociones de antropología (física, cultural, filosófica…), y las distintas concepciones de sus relaciones con la filosofía… y con la fenomenología.

¿Pero qué asoma de todo esto, y en particular de esa última relación con la fenomenología que es nuestro problema inicial, en la carta de Husserl a Lévy-Bruhl?

Según lo afirma en la misma carta, Husserl invirtió varias semanas en leer "toda la serie de obras clásicas" acerca de la "mentalidad de los primitivos" que Lévy-Bruhl le había enviado. Son estas obras, pues, con toda probabilidad, las que contienen aquellas "fundamentales investigaciones" que pusieron en movimiento en Husserl, "no ahora por vez primera, pero en esta ocasión con una particular intensidad", la problemática sobre la cual le interesa contarle a Lévy-Bruhl en la carta.

> Es indudable que sus obras sobre los primitivos deben valer en general como obras clásicas fundamentales de una etnología rigurosamente científica. En un dominio grande y particularmente importante se ha hecho visible la posibilidad y necesidad incondicionada de una antropología puramente científico-espiritual —o sea, como también podría decir, de la psicología pura, que no trata a los hombres como objetos de la naturaeza, no psicofísicamente en el universo de las realidades espacio-temporales (en la espacio-temporalidad objetiva, científico-natural), sino que los considera como personas, como sujetos de conciencia, tal como ellos mismos se hallan y se nombran con los pronombres personales. Al decir "yo" y "nosotros", se hallan ellos como miembros de familias, de asociaciones, de socialidades, viviendo como "unos con otros", actuando en y padeciendo por *su* mundo —el mundo que para ellos tiene sentido y realidad a partir de su vida intencional, de su experimentar, pensar, valorar.

Curiosamente, la antropología no se distingue aquí, como en el artículo de la *Encyclopaedia Britannica* que antes citamos, de la psicología. Quizá Husserl teme sutilizar demasiado y deja a un lado, como cuestión secundaria, la asunción en la antropología de la composición dual del hombre (psique o alma, por un lado, y cuerpo, por el otro), frente a la limitación de la psicología al solo lado psíquico. En todo caso, lo que sin duda adquiere en este pasaje de la carta mucha significación es la posibilidad, que Husserl precisamente ha visto desarrollada en las obras de Lévy-Bruhl, de que esta disciplina antropológica adopte la actitud que en otras obras ha denominado "personalista", y trate y estudie desde ella a su objeto de estudio, que sólo de ese modo deja de ser visto como un objeto natural más, como una realidad espacio-temporal sometida a causalidad dentro del universo de la naturaleza, según la consideración determinada por la actitud contraria, la "naturalista", y pasa a ser precisamente comprendido como "persona", que es lo que él mismo es para sí mismo y para sus semejantes. Esta "actitud personalista" es fundamental —y metodológicamente clave— en cualquier antropología que no sea la puramente "física", sin importar el grado de evolución o de "progreso" de una cultura o de una civilización. Sólo desde la persona, desde el sujeto y sus rendimientos intencionales, constitutivos, pueden considerarse cualesquiera factores "objetivos", y en última instancia el mundo circundante individual y luego comunitario, nacional, supranacional, epocal. "Naturalmente sabíamos desde hace tiempo que cada hombre tiene su 'representación del mundo', que cada nación, cada círculo cultural supranacional vive por decirlo así en otro mundo en cuanto su mundo circundante, y así a su vez toda época histórica en el suyo". Pero frente a la cerrazón que esta tendencia "subjetivista" podría hacer sospechar, frente a la supuesta clausura de los diferentes mundos circundantes o representaciones de mundo, Husserl destaca la posibilidad de la apertura que se ha puesto ya de manifiesto en la investigación de Lévy-Bruhl:

> Pero frente a esta generalidad vacía, su obra y su tema magnífico nos ha hecho sensible algo impresionantemente nuevo: a saber, que es una gran tarea, posible y de la mayor importancia, "empatizarnos" en

> una humanidad que vive en una socialidad generativa viva cerrada, y comprenderla como teniendo el mundo en su vida socialmente unitaria y a partir de ella, el mundo que para ella no es "representación del mundo", sino el mundo *para ella* realmente existente. Así aprendemos a apercibir, a identificar, a pensar sus formas, o sea su lógica así como su ontología, las de su mundo circundante con las correspondientes categorías.

La gran enseñanza de una investigación similar no es por ende el hallazgo de unos mundos (o culturas) más o menos primitivos en relación con el "nuestro" o el del antropólogo, ni la propuesta de la escala que puede permitir esa valoración relativa, sino la mera posibilidad de una penetración empática del alcance que aquí se le atribuye en principio. No deja de tener una enorme importancia histórica la posibilidad de caracterizar unos pueblos "sin historia". Y el antropólogo puede incluso valerse de esta circunstancia para enfocar mejor su estudio: "La 'falta de historia' de los primitivos impide que nos hundamos en el mar de las tradiciones culturales históricas, documentos, guerras, políticas, etc., y que perdamos de vista en ellos esta correlación concreta de vida puramente espiritual y el mundo circundante como su formación de validez y no la convirtamos por ello tampoco en tema científico". Es realmente secundario que Husserl dé o no por buena esa caracterización de "primitivos". Independientemente de que haya manera fenomenológicamnte de justificarla o de suplirla por otra categoría acaso más adecuada, lo que importa es la posibilidad de un estudio antropológico fenomenológicamente sancionado, por decirlo así, de una humanidad en cualquier sentido "diferente", "otra", que vive en condiciones culturales propias y ajenas a las "nuestras", por medio de una "empatía" que en todo caso garantiza la suficiente igualdad como para permitirnos su comprensión: la comprensión de esa humanidad otra. Por ello, Husserl puede en seguida afirmar:

> es patente que ahora las mismas tareas tienen que surgir para todas las humanidades que nos sean accesibles, vivientes en clausura —y por cierto también para aquellas humanidades cuya vida comunitaria cerrada no consiste en un estancamiento carente de historia (como una vida que

> sólo es presente fluyente), sino en una vida propiamente histórica, que como tal tiene futuro nacional y quiere constantemente futuro. Una socialidad semejante no tiene según ello un mundo circundante por así decir fijo, sino un mundo que en parte tiene futuro realizado ("pasado" nacional), en parte futuro apenas por realizar, como futuro que se habrá de configurar según metas nacionales. Esto lleva, pues, a la problemática general de la historia —a la psicología del espíritu histórico en todas sus configuraciones y relatividades posibles (nación y construcción interna de la nación a partir de comunidades sociales particulares, por otro lado el tipo de la sobrenación como socialidad de naciones, etc.). Para una comunidad histórica tendríamos, pues, como para los primitivos, el problema como problema correlativo: la unidad de una vida nacional cerrada y el mundo que es ahí para la nación concreto, pleno de vida y para ella real, con su tipología estructural. Igualmente para un nexo de naciones y la unidad más alta "supranación" (Europa, o, por ejemplo, por otro lado, China), además por así decir la lógica, la ontología de las humanidades y mundos circundantes correspondientes. Las tareas son ante todo concretamente históricas para las naciones y supranaciones fácticamente conocidas, luego también psicológicamente generales —en el sentido de una psicología interna pura de las concreciones, para la cual hay que crear primero la metodología. Pero veo abierto un primer comienzo por su obra fundamental.

Se ve así que lo que se hace valer para las sociedades "primitivas" se hace valer también para las sociedades y naciones históricas (es decir, aquéllas en que ha surgido y se ha puesto en práctica eso que aquí se llama "espíritu histórico"), e incluso para las que aquí se llaman "supranaciones" (en un sentido insuficientemente definido pero claramente comprensible); pero en particular igualmente para las contemporáneas que para las ya pasadas, para la europea (o europeas) que para las no europeas, en el sentido especial que Husserl le da a este término —y en el cual no abunda en la carta. Lo decisivo es en todo caso que se trate de comunidades de cualquier nivel en las que se dé una correlación específica (y ciertamente única, aunque esto tampoco quede explicitado en la carta) entre vida subjetiva y mundo circundante.

La consideración metodológicamente deliberada de esta correlación en el trabajo antropológico o etnológico concreto es lo que le daría a éste carácter y sentido fenomenológico. Esta consideración sólo aparentemente, y debido a un malentendido en que por desgracia es demasiado fácil caer, podría conducir a un relativismo en sentido teórico (llámese "relativismo cultural" o "histórico" o de cualquier otra manera). Comprender y asumir todas las "configuraciones y relatividades posibles" del "espíritu histórico" como formas concretas de correlación intencional entre un grupo históricamente unificado de personas y su mundo circundante, más bien asegura la objetividad de la empresa etnológico-fenomenológica. Sólo fenomenológicamente puede deshacerse la aparente contradicción implícita en esa idea de un mundo circundante que es sólo relativo a determinada comunidad (y como tal una mera "representación del mundo") pero que para ella es el único mundo real —el cual no coincide, claro está, con los otros múltiples posibles "mundos reales" que son correlatos de otras múltiples comunidades. Pues sólo la fenomenología, en efecto, puede poner de manifiesto, a la vez, las actitudes, funciones, operaciones, vivencias subjetivas en que se constituyen esos mundos "relativos" (relativos a naciones, culturas, comunidades, y también a fin de cuentas a individuos), y aquéllas en que se constituye, idealmente para los mismos sujetos, el mundo en común, el mundo único, el mundo para todos. A esta problemática alude también Husserl en su carta, como se ve en la transcripción del siguiente fragmento, en el cual se destaca ante todo el punto de vista que permite superar todo acoso de relativismo: el punto de vista trascendental.

> En la situación presente del trabajo incesante de mi vida tiene para mí esta perspectiva el mayor interés, porque yo he planteado hace ya muchos años el problema de la correlación nosotros y mundo circundante como "fenomenológico-trascendental" en atención a los posibles múltiples "nosotros", y por cierto referido retrospectivamente en última instancia al problema del ego absoluto. Pues en el horizonte de conciencia de este ego todas las socialidades y sus mundos circundantes relativos han construido sentido y validez y los construyen siempre de nuevo en

> la mudanza. Creo poder estar seguro de que por esta vía de una analítica intencional ya ampliamente trabajada, el relativismo histórico mantiene su derecho indudable —como hecho antropológico—, pero que la antropología, como toda ciencia positiva, y también la *universitas* de ésta, es la primera palabra del conocimiento —del conocimiento científico—, pero no es la última. La ciencia positiva es ciencia consecuentemente objetiva, es ciencia en la obviedad del ser del mundo objetivo y del ser humano como existencia real en el mundo. La fenomenología trascendental es ciencia radical y consecuente de la subjetividad, de la que en última instancia constituye mundo en sí. Con otras palabras, ella es la ciencia que descubre la *obviedad universal* "mundo y nosotros hombres en el mundo" como *incomprensibilidad*, por ello como enigma, como problema, y lo hace científicamente comprensible de la única manera posible del autoexamen radical.

La misma antropología cultural o espiritual (ciencia del espíritu), cuya actitud personalista le permite adoptar la perspectiva más justa ante su objeto al considerarlo como persona —frente a la antropología física o natural (ciencia de la naturaleza), que lo considera solamente como un organismo de cierto grado de sofisticación—, y que puede incluso adquirir carácter fenomenológico al mirar a esa persona como polo subjetivo de una intencionalidad constituyente de mundos, tiene entonces que verse superada por la fenomenología trascendental, dueña del único punto de vista que puede trascender efectivamente todas las correlaciones "persona-mundo" fácticamente conformadas. Pero esto significa, en efecto, que la fenomenología trascendental no es ella misma ninguna antropología —o que, si lo es, o si puede en algún sentido entenderse que lo sea, lo es sólo por una suerte de "aplicación" que queda normalmente escondida en virtud de su "obviedad". El rechazo de Husserl a considerar a la fenomenología trascendental como una antropología (siquiera como una antropología "filosófica") no es ningún capricho. El "ego absoluto" al que la carta a Lévy-Bruhl se refiere, el "sujeto trascendental" cuyas estructuras de conciencia investiga la fenomenología trascendental, no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer

fuera de ella. La reducción fenomenológica-trascendental ha puesto entre paréntesis precisamente cualquier vinculación real (metafísica, diríamos) con cualquier mundo objetivo, real (espacio-temporal), con cualquier naturaleza generadora de organismos y de especies. Naturalmente, la fenomenología y la antropología y cualquier otra ciencia es hecha por hombres, y sólo de los hombres sabemos que poseen todos los atributos que a ellos les permiten, entre muchas otras cosas, cultivar la ciencia y la filosofía e interrogarse por el modo como el mundo se constituye en ellos y ante ellos en una peculiar y singular correlación intencional. Sólo con otros hombres hablamos, sólo leemos lo que otros hombres han escrito, sólo para otros hombres escribimos nosotros y sólo de otros hombres esperamos ser comprendidos. Pero todo esto es un hecho contingente. Bien podría ocurrir de otro modo. No es imposible (esencialmente) que hubiera sobre la Tierra dos o tres distintas especies no humanas con un nivel de racionalidad (e irracionalidad) que les permitiera tener comunicación y todo tipo de trato, aun científico y filosófico, con la especie humana y también unas con otras. No es tampoco imposible que lleguemos a descubrir eso que se llama "vida inteligente" en algún otro planeta, o que esa "vida" nos descubra primero a nosotros hombres, y que entremos en contacto y comercio con ella. En cualquiera de esos casos, el sentido de "nosotros" podría sin duda ampliarse para comprender también a esos otros nuestros "semejantes" no humanos, o al menos diversificarse de tal modo que nos comprendiera o bien sólo a nosotros o bien a nosotros más aquellos otros. La indagación científica de esas otras posibles especies (terrícolas o extraterrícolas), de las personas en ellas y de sus maneras peculiares de constituir mundos circundantes como mundos reales, de crear y crearse cultura, no podría llamarse *antropología* salvo por un grueso equívoco o por una ampliación exagerada del sentido del término. Pero la fenomenología trascendental es por principio aplicable, *mutatis mutandis*, a esas otras especies "inteligentes" o "racionales", del mismo modo que es ya aplicable, *mutatis mutandis*, a todos los sujetos de todas las especies animales existentes —y a Dios mismo, aunque probablemente éste no podría contarse entre ellas. La subjetividad trascendental no es, pues, subjetividad humana más que

en los casos, de hecho muy numerosos, ciertamente, en que ella se ha objetivado a sí misma como humana, en que ella "se ha dado" un ser humano en el mundo. Estos casos fácticos, o, en términos eidéticos, esta posibilidad esencial, tiene tanta importancia justamente para los que somos miembros de esta especie, que Husserl mismo dedicó a ella vastas investigaciones y en muchas ocasiones escribió como si ella fuera la única posibilidad de objetivación o mundanización que valiera la pena tomar en cuenta. Lo cual se comprende por las razones prácticas a que ya aludimos, pero no altera en absoluto las cuestiones de principio. Y se desprende precisamente de los principios el que la fenomenología no haya de quedar ligada a la conformación psicofísica o natural de ninguna especie, y por ende tampoco a la de la humana. Y tampoco a la particular, o específica, manera humana de crear cultura o de humanizar el mundo. La cientificidad de la fenomenología es radical, y uno de los significados de esta radicalidad estriba en desligarse de antemano de todo condicionamiento fáctico, práctico, contingente.

> Es una cientificidad novedosa merced a este radicalismo, que discurre como una analítica sistemática que muestra sistemáticamente el ABC y la gramática elemental de la formación de "objetos" como unidades de validez, de multiplicidades de objetos e infinitudes como "mundos" válidos para sujetos dadores de sentido, y por ello como una filosofía que asciende desde abajo a las alturas.

Con ello culmina el mensaje principal de la carta a Lévy-Bruhl. En las investigaciones empíricas del etnólogo francés, Husserl percibe una intención metodológica expresamente reconocida y sancionada por la fenomenología: la consideración de la vida (humana, en estos casos paradigmáticos tan caros a los humanos) como vida que se desenvuelve en la correlación constitutiva "subjetividad personal-mundo circundante". Cree entonces posible arrimar esas investigaciones al cauce del movimiento fenomenológico fundado por él. Con ello, está por un lado dando entre líneas una clave no sólo para la lectura de unas investigaciones etnológicas ya realizadas, sino para la orientación de toda investigación antropológica futura. Por otro lado, está dando

testimonio de la posibilidad de que la fenomenología trascendental misma acoja los hilos conductores (objetivos, ontológicos) que le brindan esas mismas investigaciones etnológicas. Es innegable que aquella clave tendría que ser desenvuelta y enriquecida con un conocimiento mucho más detallado, por parte del antropólogo, de los análisis fenomenológicos ya realizados o en trance de realización. Y es también indudable que la fenomenología puede siempre seguir nutriéndose en los estudios antropológicos de esa índole de "hilos conductores" que le permitan movilizar sus propias investigaciones en ciertos rumbos o dimensiones antes ignorados.

Es accidental que el mensaje contenido en la carta haya sido bien o mal comprendido por su destinatario. La antropología misma, en sus distintas vertientes y modalidades, no suele detenerse, más que ocasionalmente y por excepción, a reflexionar sobre la virtualidad de las claves que puede aportarle una disciplina tan exigente como la fenomenología trascendental husserliana. Y mucho menos a esperar de ella una fundamentación en toda forma, conforme a la aspiración última de la fenomenología —una fundamentación que, dicho sea de paso, no se efectuaría de otra manera que mediante una inserción paulatina, pero cada vez más decidida, de las claves fenomenológicas del tipo de la que se ofrece en la carta reseñada. Pero también es cierto, por otro lado, que la fenomenología no suele recoger con la asiduidad debida, ni aprovechar en su trabajo, los hilos conductores que le brindan las investigaciones antropológicas contemporáneas.

Han de ser por ello siempre bienvenidos unos trabajos que contribuyen a aclarar, para la antropología viva, el sentido de aquellas posibles claves fenomenológicas, y para la fenomenología en marcha, el sentido y la existencia misma de aquellos hilos conductores necesariamente presentes en el trabajo antropológico. Se dan con ello pasos ciertos hacia la dificultosa erección de una antropología verdaderamente fenomenológica y de una fenomenología que no ignora las ciencias "de su tiempo", sino que las sabe aprovechar sin traicionarse a sí misma.

Antonio Zirión Quijano
Enero de 2012

1. La antropología del ritual según Ingrid Geist: de la experiencia fenomenológica del tiempo a la emergencia del significado

Zenia Yébenes Escardó
Universidad Nacional Autónoma de México

El itinerario antropológico de Ingrid Geist en torno al ritual, implica varios hitos importantes. En primer lugar, cabe destacar su aproximación a la teoría ritual de Victor Turner; en segundo lugar, su búsqueda fenomenológica a partir, sobre todo, de la obra de Merleau-Ponty; en tercer lugar, la relevancia otorgada a la semiótica, en particular, a la obra de Charles Sanders Pierce. Ella misma describe así su búsqueda: "Encontramos en la obra de Turner ricos indicios para la reflexión, pero también hemos visto la necesidad de continuar el escrutinio por otros medios, lo cual nos ha llevado a incursionar en los medios de la semiótica, y la fenomenología, aunque sea de manera colateral" [Geist 2005: 207]. Su proyecto, planteado en principio como un trabajo etnográfico y antropológico en torno a las prácticas rituales de la Sierra Madre Occidental, se fue enriqueciendo en estas incursiones en las propuestas teóricas de la semiótica y la fenomenología y la llevó a comprender el proceso ritual como un proceso de semiosis que parte de una experiencia del tiempo.

La obra de Geist es el resultado de una pertinaz curiosidad en torno al ritual y en torno a las nociones disciplinares de ritual. En un artículo en el que discute la aproximación de Victor Turner y Lévi-Strauss a la cuestión, Geist manifiesta sus propias pautas de lectura. Para Lévi-Strauss, el ritual tiene que ver con la ilusión fracasada de recuperar el Origen, la *tabula rasa* anterior a la esquematización conceptual del mundo [Lévi-Strauss 1976: 609]. El ritual se opone

así al mito, que conserva el principio estructural de su clasificación según términos binarios y que, por lo mismo, sirve para pensarlo. Para Geist entonces, la principal discrepancia con el planteamiento de Lévi-Strauss radica en que al contemplar el rito como ilusión irremisiblemente fracasada y centrarse en el mito, *no hay lugar en su propuesta teórica para lo a-estructural* y las transformaciones se reducen a cambios topológicos en un mundo permanentemente estructurado. Su interés por la propuesta de Victor Turner se vincula precisamente con que para él la transición liminar en el rito —el modo subjuntivo de lo posible— es un horizonte de libertad, creatividad e innovación y también el horizonte de emergencia del significado [Geist 2002: 185-186]. Ello dará pie a una concepción muy peculiar de experiencia ritual vinculada al tiempo, que ella describirá así: "La experiencia implica una discontinuidad lógica y un distanciamiento temporal con respecto al estado del sentir y, por otra parte, la experiencia es también el fundamento de la fundación de las categorías que opera sobre *las huellas del sentir* y […] desemboca en el apego al universo de los significados" [Geist 2002: 220-221].

Percatándose de la importancia de las mediaciones simbólicas y culturales que la disciplina antropológica pone de manifiesto, la experiencia no es para Geist la pura inmediatez de una vivencia que ha subrayado cierta lectura romántica de la fenomenología. Tampoco considera que la experiencia sea meramente el efecto de la cultura o el producto "de los modos como los individuos se transforman en sujetos pensantes, sintientes y percipientes de distintos tipos en el contexto de las diferentes relaciones estructuradas del intercambio simbólico" [Jay 2009: 420]. Lo a-estructural indica lo que nuestras representaciones simbólicas y culturales no agotan, delata potencialidades y virtualidades inusitadas. Lo a-estructural tiene que ver con la posibilidad de la interpretabilidad y con la emergencia de nuevos mundos significantes y no con su mera confirmación. No obstante, es una interpretabilidad que ninguna representación logra cooptar. La interpretabilidad como posibilidad pura, indica precisamente que lo a-estructural ha de permanecer así, y por tanto no puede ser ni representado ni conceptualizado. Ingrid Geist pretende hablar de una experiencia que rebasa al

sujeto y por tanto no puede constituirse en objeto para nosotros, pero que, por ello, nos obliga a cuestionar radicalmente nuestras formulaciones presentes. La curiosidad que instiga a Geist y que la lleva a recorrer caminos a veces insospechados; como la preocupación por no soslayar la importancia de las estructuras simbólicas y sociales, pero tampoco la emergencia inagotable de nuevos significados; la lleva a preguntarse por el devenir y el tiempo. Hay que subrayar sin embargo que la pregunta que la motiva es fundamentalmente antropológica y se guía por lo que ella misma halla en su trabajo de campo entre coras y huicholes:

> Al abordar […] la peregrinación de los huicholes a *Wirikuta*; al insistir en los aspectos de inversión e interpretar el viaje sagrado como el deseo de volver a encontrar el paraíso perdido […] parecería que los huicholes practican su costumbre como opción histórica frente a la sociedad industrializada, lo cual conlleva el riesgo de encerrarse en un estado rígido de inversión y de negación del mundo moderno […] Sin embargo […] el énfasis en el distanciamiento al referirse a la paradoja entre el fluir y la reflexividad […] afirma el carácter transformador del ritual [Geist 2002: 213].

A lo largo de las páginas que siguen, me gustaría mostrar cómo esta curiosidad, más que contribuir a la integridad conceptual y al análisis del alcance de la noción misma de ritual, ilumina los dilemas de la teoría, el análisis y la práctica ritual.

Primer tempo: la liminaridad según Victor Turner

El trabajo de Arnold van Gennep en torno a la estructura ternaria del ritual, y de Max Gluckman acerca de la ritualización del conflicto social, son retomados por Victor Turner (1920-1983) a través de un modelo analítico particularmente sugerente. Turner combina el interés específicamente funcionalista por los mecanismos que logran instaurar el equilibrio social con una perspectiva de carácter más

estructural sobre la organización simbólica. Su propuesta es que el ritual sirve como fase del "drama social" a través de la cual los conflictos y tensiones producidos en la estructura social pueden ser expresados y reelaborados. Turner *repite* a Durkheim cuando reitera el rol que el ritual, a diferencia de otras formas de acción social, juega al mantener la unidad del grupo como un todo; pero también *repite* a Gluckman cuando subraya cómo el ritual es un mecanismo de *recreación constante* y no de mera reafirmación de la unidad [Bell 1997: 39]. El ritual crea el mundo, no se limita a corroborarlo. En su primera obra *Comunión y disensión: Prácticas rituales en una aldea cuicateca*, Geist [1997: 13] aclara:

> Para la formulación de mi hipótesis de trabajo partí de la concepción de Victor Turner, según la cual es necesario distinguir entre símbolo dominante, con un fuerte carácter de condensación y símbolos instrumentales que significan en relación con el símbolo dominante y con referencia a la estructura global del conjunto de relaciones rituales. Mientras que el símbolo dominante destaca la naturaleza unitaria de la comunidad, en el uso de los símbolos instrumentales se revelan las situaciones conflictivas.

En su última obra, *Liminaridad, tiempo y significación: Prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*, ella misma advierte: "Una de las razones para elegir las propuestas turnerianas como punto de partida, se apoyó en la particular definición del ritual como práctica transformadora, en oposición a la ceremonia como acto confirmador" [Geist 1997: 10] Geist no problematiza esta distinción entre ritual y ceremonia. Ello hubiera sido particularmente sugerente desde que todo rito tiene un aspecto ceremonial (calendarización, asignación de espacios) y toda ceremonia implica asimismo un instante de riesgo que puede poner en jaque la idea misma de confirmación. Pensemos por ejemplo en la ceremonia de coronación del rey, pues bien, entre "¡el rey ha muerto!" y "¡viva el rey!" hay un instante en el que lo que está en juego es precisamente la constitución del orden socio-simbólico; ese momento no puede ser obliterado [Crapanzano 2004: 63]. Tal y

como señala Raúl Dorra: "Entre ceremonia y ritual hay siempre una transferencia de valores, un sincretismo inestable" [Dorra 2008: 163]. Una de mis preguntas más acuciantes a la obra de Geist tiene que ver con si este sincretismo inestable no puede ser aplicado a otras facetas en las que ella contempla distinciones más o menos inestables. Me refiero, por ejemplo, a la distinción que ella realiza en el caso de la risa ritual entre los coras como "la risa trastocada en carcajada iracunda y encaminada a la catástrofe que borra el umbral entre la vida y la muerte y la que se expresa en la risa liberada [...] que permite la reflexividad" [Geist 1997: 213]. ¿No hay algo en la carcajada iracunda —es mi pregunta— que permite la reflexividad; y algo en la risa liberada que borra el umbral entre la vida y la muerte?

El acercamiento de Geist a la obra de Turner, y a los aspectos que considera problemáticos, proviene, sin embargo, de la necesidad de dilucidar otros conceptos: el de *drama social* (brevemente mencionado); el de *liminar* y el de *liminoide*. Como Geist recuerda oportunamente, el *drama social* no es estrictamente idéntico al drama escénico o ritual. Turner es explícito al respecto. El drama social o "secuencia de interacciones sociales de tipo conflictivo, agonístico o competitivo" [Turner 1957: 33], se despliega en cuatro fases. En la primera, se produce la irrupción de una brecha por medio de la violación intencional de alguna norma. En la segunda, se produce la escalada hacia una crisis en la que los actores se posicionan frente a la infracción de la regla. En la tercera, tiene lugar la fase de regulación del conflicto a través de la ejecución de acciones rituales, procesos artísticos o jurídicos; en la cuarta acaece, o bien una suerte de reconciliación entre los litigantes, o bien una escisión definitiva [Turner 1974: 23-59]. El drama escénico o ritual por lo tanto, *se produce en la tercera fase del drama social*, como mecanismo de reajuste: "El drama social no es una réplica del drama escénico y éste tampoco lo es de aquél. El ritual y el teatro nacen de la tercera fase del drama social y son mecanismos de regulación de las crisis sociales" [Geist 2005: 24]. Ello es así aún cuando Turner posteriormente extiende su noción de *performance* al drama social —en el que no sólo subraya el carácter intrínsecamente dramático de las situaciones de conflicto social sino el hecho de que

los actores hacen cosas y tratan de mostrar a otros que las hacen—pero sigue distinguiendo entre este *performance social* ampliado y un subtipo, el *performance cultural* que incluye en su especificidad los actos estéticos y rituales [Turner 1985].

El drama o *performance* social interesa particularmente porque implica el reconocimiento de que todo sistema socio-cultural es una trama de imbricaciones cargadas de contradicciones estructurales y conflictos normativos. Ello se vincula con la primera preocupación, acuciante, de Geist por mostrar el ritual como proceso dinámico que no confirma al mundo sino que en y desde su conflictividad, lo constituye. La conflictividad tiene que ver con el hecho de que, para Turner, el orden socio-simbólico implica una oposición entre lo indeterminado y lo determinado [Geist 2005: 23]. Lo indeterminado es aquello que se expresa en el modo subjuntivo bajo la forma de la posibilidad. Lo determinado es lo organizado y sistematizado que se expresa en el modo indicativo de lo que "hay" [Turner 1988: 41]. Turner vincula lo indeterminado a la *liminaridad*, el reino de la posibilidad de la anti-estructura o *communitas* que aparece en el ritual cuando según reglas firmemente establecidas por la tradición y la costumbre, aparece otro modelo alternativo de sociedad. Efectivamente, Turner piensa el ritual de la siguiente manera: 1) Se parte de un espacio-tiempo estructurado socialmente bajo un modo indicativo, 2) se produce el rito de la separación y la disolución que da lugar a la disolución de esta topología temporal, 3) se abre un espacio-tiempo posible bajo un modo subjuntivo: *el de la posibilidad* [Turner 1980: 106-107].

Si la liminaridad se vincula al ritual; *lo liminoide* se vincula al *performance*, que Turner asimismo atribuye a la tercera fase del drama social. Como el ritual, el performance pertenece al modo subjuntivo. La diferencia que hay entre ambos es que lo *liminar* se encuentra en los ritos de las sociedades de solidaridad mecánica basadas en el estatus en las que los símbolos liminares se viven colectivamente y la travesía por el rito es un juego serio. En estas sociedades todo es prescripción, hasta las transgresiones; y todo es trabajo, hasta las actividades festivas. *Lo liminoide*, en cambio, se basa en las acciones simbólicas de

las sociedades de solidaridad orgánica basadas en relaciones contractuales. El *performance* implica una producción simbólica individual y un carácter idiosincrásico, voluntario y lúdico; un tiempo de ocio que ofrece la posibilidad de experimentar un repertorio de alternativas. Lo *liminoide* entonces no se vincula con la anti-estructura sino con lo que Turner llama la *protoestructura*, es decir, un sistema latente de alternativas que proporciona un estado de flexibilidad frente al sistema y prepara a los sujetos para los cambios [Turner y Bruner 1986: 42-43 y Geist 2005: 128-129].

Las primeras críticas de Geist a este modelo tienen que ver en primer lugar con que la distinción ritual/liminar/antiestructura *versus* performance/liminoide/protoestructura, se asemeja demasiado a la distinción sociedades tradicionales *versus* sociedades industriales. Una distinción de la que a menudo se parte sin que haya una suficiente justificación argumentativa para sustentarla cabalmente. La esfera del entretenimiento del *performance* que Turner opone a la ritual del trabajo, puede implicar por ejemplo la profesionalización de las actividades del ocio, con lo cual dicha distinción sería insostenible. La diferencia realizada por Turner entre un juego "en serio" que tendría lugar en el ritual y un juego "puramente lúdico" que acaecería en el *performance* no toma tampoco en cuenta que el juego siempre tiene un cierto grado de seriedad desde que "implica un marco reglamentario dentro del cual se desarrolla" [Geist 2005: 28]. A eso se le añade la dificultad de seguir distinguiendo entre anti-estructura y proto-estructura: "Me parece que habría que seguir discutiendo la oposición entre anti-estructura y proto-estructura, establecida aquí por Turner. Si la liminaridad en el ritual es producto de una deconstrucción de la topología social y al mismo tiempo condición para la generación de una nueva topología social, la anti-estructura también deviene protoestructura" [Geist 2005: 27].

En los datos etnográficos que obtiene de los juegos rituales de la Semana Santa cora, en santa Teresa del Nayar, Geist advierte cómo la penetración paulatina de los judíos, desde el exterior al interior, inicia con un ritmo lento que se va acelerando. A partir del miércoles los judíos se transforman en *borrados*, es decir, en cuerpos que al ser

pintados, literalmente se borran, se liberan de todo control (salvo el de la mano dura de los centuriones); cuerpos únicamente disciplinados por el ritmo ininterrumpido de sus pasos. A partir del jueves santo, al ser invadida por esos cuerpos borrados, la aldea se ve invadida por el caos y la indeterminación. Los *borrados* simulan peleas que a menudo acaban en golpes reales y en sujetos heridos de gravedad; se dispersan, tocan flautas y tambores, entonan canciones obscenas. Antes de la última cena por toda la plaza se realiza una carrera de ida y vuelta con platos y pocillos que se intercambian, llenos de comida y bebida. Sólo en el sacrificio de la cruz el viernes santo, se cierra el primer ciclo del ritual y emerge el orden. Así, durante el sábado de gloria, los *borrados* se pintan por última vez, llevan los pantalones al revés y hablan al revés. No obstante ya no se trata del caos y la indeterminación fértil que se produjo con anterioridad, sino de subrayar que *el caos se ha transformado en un desorden frente a un orden* que ese mismo día quedará afirmado por la recuperación de las insignias de poder por parte de las autoridades civiles. Los juegos liminares de los días anteriores son juegos de vida y muerte, en ellos se manifiesta: "el ser y no ser de los *borrados*, su movimiento rítmico que simultáneamente agota y crea energías, la simulación de peleas siempre con un fin fatal posible" [Geist 2005: 39]. Estas prácticas implican la carcajada y el entretenimiento pero también el riesgo. Hay en ellos ese tono libre e irreverente porque se depende de la imaginación para colmar el espacio ritual. Si ciertamente el juego es aquí algo serio (el juego *ritual* diría Turner) lo es porque comporta las facetas de peligro, destrucción, reflexión y creación. No obstante para Geist, no sólo el juego ritual sino el juego en el *performance* es, o puede ser también, un juego de vida y muerte. Ello sucede cuando:

> La oposición entre el bien y el mal, tal como los borrados de Semana Santa, son seres contradictorios que disuelven las categorías estructurales, crean un caos y desde ahí describen los primeros gestos que instauran la frontera entre orden y desorden, asumiendo el papel de los actores del desorden como réplica estructural del tiempo-espacio antiestructural [Geist 2005: 48].

Parecería, sin embargo, que el concepto clave para seguir pese a ello sosteniendo la distinción entre *liminar* y *liminoide* es el de *communitas*: "Es justo la disyuntiva entre presencia y ausencia de communitas la que marca la distinción entre liminar y liminoide y, de manera semejante, la ausencia-presencia del juego con un énfasis en la faceta lúdica-libre-irreverente-experimental y la omisión del aspecto reglamentario que rodea el juego" [Geist 2005: 131]. *Communitas* surge de la liminaridad y representa el modo subjuntivo frente al indicativo y estructural. Como forma anti-estructural pertenece al sistema social total, es decir, implica un modo alternativo integrado sin embargo en una red de reglas y prescripciones. Turner sin embargo distingue entre *communitas normativa*, la que se refiere por ejemplo a la comunidad de iguales que se erige bajo el mando de la tradición en un momento del ritual, y la *communitas existencial*, una forma proto-estructural (como lo liminoide) un momento de ruptura de las determinaciones estructurales que inaugura un tiempo-espacio de indeterminación, del cual emergen los nuevos significados:

> *Communitas* normativa se ubica como un híbrido entre *communitas* existencial y estructura, es una forma culturalmente instituida sin llegar a ser una institución estructural y como tal es un hecho social, una anti-estructura sujeta al análisis antropológico mientras que *communitas* existencial ocurre sorpresivamente, emerge como horizonte en los intersticios sociales, como fundamento o modo subjuntivo nunca del todo realizado de las relaciones sociales y sólo puede ser aludido por medio de íconos, metáforas, sinécdoques y oxímora [...] *Communitas* normativa es una forma cultural domesticada [...] no es garantía alguna para que surja *communitas* existencial, sino que ésta emerge con, contra y/o a pesar de aquélla y de las relaciones estructurales [Geist 2005: 136].

Communitas existencial ejerce un atractivo especial sobre Geist que no obstante y tras su reparo a la oposición protoestructura *versus* antiestructura, la contempla como independiente de la disyuntiva entre lo liminar y lo liminoide; y que observa en ella el horizonte a partir del cual emerge el significado. Me parece que ello tiene que ver con

la importancia que ella otorga a la inarticulación última de lo liminar/liminoide que Turner parece soslayar al hablar de antiestructura. Podríamos sugerir que lo que implica esta inarticulabilidad última es simultáneamente dos cosas: que en la anti-estructura pese a las prescripciones en las que Turner hace hincapié no está ausente el instante de peligro; y que el ritual no garantiza, *per se*, la *communitas existencial*. Quizá por ello frente a las distinciones claras y distintas entre ritual y performance, entre liminar y liminoide, Geist se muestra cautelosa: "En realidad habría que hablar de variabilidad o de un gradiente de estrategias de distanciamiento en el ritual y el teatro, abandonar por lo menos parcialmente las figuras de actor y espectador como entidades sociológicas y analizar los ritmos que en el interior del performance juegan con la emergencia de las distancias y la inmersión o la deriva del hecho" [Geist 2005: 126]. Habría que considerar sin embargo si lo interesante en esta disputa que ocupa a Geist en parte de su trabajo en torno a la diferencia ritual/performance o liminar/liminoide, no es sin embargo, como sostiene Catherine Bell (a quien Geist no cita), contemplar el ritual como *ritualización*: es decir como una manera estratégica (a la Foucault) de definir culturalmente ciertas prácticas, como diferentes a otras prácticas culturales:

> La *ritualización* es una manera de actuar que está diseñada y orquestada para distinguir y privilegiar ciertas actividades frente a otras, usualmente, más cotidianas. En este sentido la ritualización es una cuestión de estrategias específicamente culturales para separar unas actividades de otras, para crear y privilegiar una distinción cualitativa entre lo sagrado y lo profano y para adscribir estas distinciones a realidades pensadas para trascender el poder de los actores humanos [Bell 1992: 74].

La vía elegida por Geist es sin embargo la de concentrar la atención en la *communitas existencial*, repitamos que como independiente de la disyuntiva entre lo liminar y lo liminoide, y como el horizonte a partir del cual emerge el significado. ¿Qué es este horizonte de emergencia del significado? ¿Cómo se produce la emergencia del significado en el ritual? Responder a estas preguntas pasa por atender dos cues-

tiones frente a las que la antropología de Turner es para Geist condición necesaria pero no suficiente. La cuestión de la *experiencia* que en Turner deviene crucial para desentrañar la relación entre *communitas existencial* y *communitas normativa*, es contemplada por el autor como el paso de la inmediatez vivida entre los hombres y entre los hombres y la naturaleza; a la mediación cultural y simbólica que hace posible la comunicación: "En una situación de *communitas*, los hombres se absorben dentro de un acontecimiento único, sincronizado y caracterizado por el fluir [...] No hay separación entre el ego y el entorno, entre estímulo y respuesta, entre pasado, presente y futuro" [Geist 2005: 111]. Para Turner —que sigue aquí a Buber— es la experiencia la que arranca de este estado de indiferenciación y abre con su ruptura la posibilidad de una comunicación que si no, sería imposible. Una vez más la experiencia, explica Geist: "presupone por tanto un *acto discontinuo* que interrumpe la continuidad de la relación [...] y una distancia o un acto de distanciamiento que prepara el camino hacia la narratividad y la temporalización. La experiencia se convierte en experiencia narrada y adquiere una estructura temporal" [Geist 2005: 139].

Hay que subrayar *el carácter discontinuo de la experiencia* que no es inmediatez vivida, y que hace posible la emergencia de nuevas formas temporales. Es esta discontinuidad irremisible, desde que sin ella la comunicación sería imposible, la que provoca que *communitas existencial* como "horizonte *nunca del todo realizado*, sea el fondo sobre el cual emerge el significado" [Geist 2005: 141]. Ello nos sitúa en la segunda cuestión que Geist le presenta a Turner, me refiero a la cuestión de la temporalidad. Turner, efectivamente, aborda el proceso ritual como un proceso temporal en el que hay un *antes* y un *después*; como una deixis temporal entre un pasado y un futuro. El rito de disolución aparece entonces como disolución de la topología social del *pasado*, la liminaridad como el *presente* y el rito de agregación como construcción de la topología social del *futuro*. Turner, sin embargo, habla de la liminaridad como en un *modo temporal subjuntivo*, lo cual dificulta su identificación con el presente que parecería achacarse más bien a la estructura y a su modo indicativo, y no nos da ninguna pista respecto a una posible solución del problema. Para Geist, la temporalidad se devela clave porque

si el ritual es una práctica constitutiva y constructiva que organiza el mundo significante, lo hace a través de una *espacialización del tiempo* (topología temporal) que ha de ser pensada por la antropología:

> Podemos identificar las fiestas del peyote y del tambor en la oposición entre la aceleración que sofoca y deshace el tiempo estructural de la cosmología hasta el instante de tumbar las marcas del mundo —un instante incoativo y terminativo, simultáneamente— y la desaceleración o, incluso, extrema lentitud del ritual en torno al canto diurno, dedicado al crecimiento de los niños y los primeros frutos de la milpa, que va rehaciendo el tiempo estructural hasta instaurarlo a través de un recorrido final por el espacio ritual, que traza un quincunce incompleto. Entre ambas fiestas, se despliega el devenir del tiempo cotidiano que se instaura a partir de un instante puntual. Es el acto de tumbar las marcas cosmológicas, el logro intrínsecamente terminativo e incoativo, el momento limítrofe, pues, que inaugura la liminaridad del tiempo de la oscuridad […] el canto diurno tiene un carácter imperfectivo, expresado en la incompletud del trazo del quincunce cuyo recorrido termina además por el cuadrante del sol descendente. Éste, por su orientación sur-poniente, es un andar que instaura el tiempo cosmológico pero apunta ya a su propia disolución y, por lo tanto, puede tomarse como un indicio que fundamenta la necesidad de múltiples actividades rituales a lo largo del tiempo de seca. El tiempo solar efectivamente se vuelve a instaurar pero *debe ser reafirmado una y otra vez* [Geist 2005: 193-194].

Turner, señala Geist, se queda a la mitad. En primer lugar por una concepción estrecha de tiempo que hay que revisar para poder llevar a cabo un escrutinio sobre cualidades temporales distintas; y por otra parte, por su posición conservadora que le hace atisbar la restauración tras el paréntesis ritual. Señala ella al respecto: "Me pregunto retrospectivamente si acaso la posibilidad de un escrutinio más profundo quedó bloqueada en Turner por la propia noción de estructura temporal, que presupone el tiempo discreto como inmediatamente evidente, y también por su adhesión al supuesto de Dilthey que asimila la emergencia del significado a la restauración del pasado" [Geist 2005: 12].

Segundo tempo: La experiencia fenomenológica del tiempo

¿Cómo pensar pues el tiempo? Geist discute las dicotomías entre tiempo histórico y tiempo mítico, que vincularían al ritual con este último porque como advierte lúcidamente, ni la conciencia histórica está libre de aspectos míticos ni el mito carece de un proceso progresivo que implica temporalidad. Lo que le parece particularmente interesante es que al hablar de un tiempo lineal y de un tiempo circular, *espacializamos irremisiblemente el tiempo*. La línea y el círculo son efectivamente figuras geométricas, pero ¿qué es lo que nos indica que no podamos hablar del tiempo más que espacializándolo? Constituir el mundo, aquello que acaece precisamente en el ritual, "requiere […] de un evento fundador, un punto cero, un momento eje, alrededor del cual puedan organizarse las cosmologías y los calendarios […] La posibilidad de localizar el tiempo depende de que se pueda recorrer el tiempo en distintas direcciones, ya sea sobre una línea recta o un círculo […] El tiempo se hace *mensurable, matematizable y espaciable*" [Geist 2005: 73-74]. Ahora bien, todas las construcciones culturales e intelectuales del tiempo surgen de una experiencia originaria del tiempo que es precisamente la que dichas construcciones topológicas (a las que hace posibles) no dejan de opacar, precisamente en tanto que inevitablemente *espacializan* lo que es *temporal*. Efectivamente, lo lineal y lo circular, *topologías del tiempo*, implican la reversibilidad (uno puede remontarse de uno a otro punto) lo cual implica la negación del tiempo como duración indivisible, irreversible e imposible de representar, porque toda representación lleva implícita la negación del continuum indiferenciado que el tiempo es. Hay que detenerse brevemente en esta experiencia originaria de tiempo y en sus vínculos con el ritual.

Turner, como hemos visto, no ayuda a Geist en su aproximación porque sólo contempla el tiempo discreto. A Geist, sin embargo, le interesa el ritual como el proceso en el que, desde la experiencia del tiempo como duración indivisible, se construye la topología temporal. En ello es coherente con su comprensión del ritual como una práctica constitutiva y constructiva que organiza el mundo significante a partir de la espacialización del tiempo. Tal y como he advertido, esta espacia-

lización del tiempo se produce gracias a una experiencia originaria de la temporalidad que acaece en el mundo fenomenológico, el mundo de la vida, y que no obstante cualquier topología acaba irremisiblemente por traicionar. Para dar cuenta de semejante experiencia, Geist recurre a la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Le interesa señalar, no hay que olvidarlo, que más allá de las topologías temporales hay una temporalidad distinta, y le interesa señalarlo, porque este reconocimiento supone la apertura a lo que Turner llama *lo indeterminado*.

Merleau-Ponty contempla al hombre desde el cuerpo. Efectivamente es en la materialidad gestual del rito, en su irremisible corporalidad que "el cuerpo fenomenal como ser-en-el-mundo traza las dimensiones temporales a partir de la temporalidad primordial" [Geist 2005: 104]. La corporalidad nos sitúa en el mundo en una conciencia pre-reflexiva que sin embargo y en tanto que pre-reflexiva, sólo está presente como ausente. Efectivamente no hay acceso inmediato al cuerpo pero no porque entre él y nosotros se interponga el sistema simbólico del lenguaje sino porque la experiencia corporal es ya un sistema sedimentado de gestos que se estructuran. Y sin embargo en Merleau-Ponty, y por lo mismo, lo importante es aquello que no podemos ver, aquello a lo que no tenemos acceso y de lo que no podemos tener evidencia; pero que por ello abre el juego de lo abierto indeterminado. La reflexividad es secundaria frente a la inmediatez de una percepción a la que sin embargo, no tenemos acceso. Merleau-Ponty habla de una experiencia del tiempo que constituye una dimensión de nuestro ser y en el que "cada presente capta paso a paso, a través de su horizonte del pasado inmediato y de futuro próximo la totalidad del tiempo posible" [Merleau-Ponty 1994: 89 y 103]. ¿Cómo es que acaece una experiencia temporal así? Para Merleau-Ponty, las estructuras del espacio y del tiempo no provienen del entendimiento que se vuelca hacia los fenómenos del mundo, sino que proceden de los fenómenos del mundo tal y como son percibidos por una conciencia pre-reflexiva. Lo que se muestra originalmente a sí mismo, lo que se hace conocer no es el concepto a priori sino el fenómeno. Primero experienciamos, percibimos el mundo que se nos brinda fenomenológicamente. El lengua-

je existe porque los gestos del cuerpo pueden cargarse de significado. Es el pensamiento del cuerpo. Pero, paradójicamente, *la inteligibilidad del mundo que el sujeto debe articular para comprender el significado de las cosas sólo se nos da en ausencia de significado*. Es decir, no hay acceso puro a la inmediatez del mundo, porque esta es precisamente pre-reflexiva y su reconstrucción sólo puede tener lugar a través de la reflexividad, a través de las mediaciones. Ello significa que no hay que entender esta experiencia como una experiencia subjetiva. O dicho de otra manera, contra la noción solipsista de la autoafectividad que Derrida contempla en la noción reflexiva de Husserl de un sujeto integrado [véase Derrida 2005: 37-95], una idea que se ve fortalecida por la conexión entre la idea de Husserl de experiencia como evidencia [véase Husserl 1960: 52]; la experiencia que Geist atisba en Merleau-Ponty, no constituye sino que socava el ideal de un sujeto completamente autosuficiente en su evidencia; de ahí su insistencia, en la que posteriormente nos detendremos, en el vaciamiento del sujeto ritual.

La originariedad del tiempo implica precisamente que no es nuestra conciencia la que lo constituye, sino que en el acaecer del tiempo se produce el vínculo estrecho entre subjetividad y temporalidad. Aprehenderlo sería constituirlo y domeñarlo, es decir, *espacializarlo*. La experiencia originaria de tiempo se produce entonces, paradójicamente, a través de la ausencia. Lo que no puede ser conceptualizado ni representado porque no puede ser aprehendido, nos afecta pero no bajo ninguna presencia; sino, una vez más, como *lo indeterminado*. Para Ingrid Geist el ritual es una búsqueda de la afección por este tiempo imposible (imposible porque en el momento en que lo representamos así sea de modo sensible, desde el momento en que lo conceptualizamos, lo espacializamos e irremisiblemente lo traicionamos): "Los huicholes —escribe— nombran el tiempo de sus orígenes y la estación de las aguas como tiempo de la oscuridad […] el término implica la noción de crecimiento o gestación, y el uso del mismo término indica la posibilidad de la presencia del tiempo de los orígenes en el tiempo de las aguas […] Durante el tiempo de la luz *hay que ir en busca del tiempo original*" [Geist 2005: 191]. Este tiempo imposible es el tiempo de la cotidianidad pura a la que hay que diferenciar de la rutina diaria

estructurada socialmente. Equivale al mundo de la vida de la fenomenología. La liminaridad no apunta aquí al presente deíctico —como piensa Turner— sino que al pertenecer al modo subjuntivo señala un presente que como diría Merleau-Ponty es presente viviente, tiempo primordial que captura la totalidad del tiempo. Ahora bien, esta experiencia una vez más, no es algo que se presenta ante un sujeto porque como veremos "conduce a un pasado *que no fue nunca el presente de nadie*, un tiempo vacío que es la conciencia de la posibilidad. Todo era posible, también era posible no llegar a existir, por lo tanto se trata de un pasado previo a la existencia, común a todos, *un fundamento vacío* de todos juntos" [Geist 2005: 104]. Si volvemos a Turner y a su distinción entre *ritual liminar* versus *performance liminoide*:

> Lo liminar es un margen en el proceso *temporal* del ritual que transitoriamente suspende las determinaciones estructurales y como tal, comporta el peligro de la indeterminación […] Los hombres reducidos a pre-sujetos por su invisibilidad estructural, absorben el conocimiento a la vez que están inmersos en un proceso que les abre un espacio de reflexividad crítica, justo a causa de su condición de seres estructuralmente invisibles. En cambio, lo liminoide es un margen en el espacio social, toma distancia de este espacio, una distancia que bien puede implicar reflexividad crítica y encaminarse a una transformación personal y/o social pero, por igual, puede desembocar en una emotividad evasiva que efectúa una mera transportación de las personas [Geist 2005: 135].

Más que subrayar entonces la oposición entre *liminar* y *liminoide*, o entre *communitas existencial* y *communitas normativa*, lo que nos hace atisbar la experiencia originaria de tiempo no es la inmediatez originaria sino, según Geist, la tensión irresoluble entre la experiencia del mundo de vida pre-reflexiva y el acto reflexivo necesario, *precisamente*, para reconocer a la experiencia como tal. Es precisamente esta tensión oscilante en la que emerge el modo subjuntivo, la apertura que transitoriamente puede conducir a la emergencia de nuevos mundos significantes. Ello hace inevitable la reflexión sobre las características

de esta experiencia originaria de tiempo y su vinculación con el proceso semiótico de la significación.

Tercer tempo: entre fenomenología y semiótica

Aunque la intención primera de Ingrid Geist es la de poner de manifiesto al ritual como práctica constitutiva y constructora del mundo, uno de sus hallazgos es que no sólo hay elementos constitutivos y constructivos en el ritual sino asimismo componentes desestructurantes que no sólo llevan a una fase de transición como condición necesaria para la reelaboración del mundo, sino que implican algo que a menudo ha sido descuidado por la antropología, *un proceso de vaciamiento del sujeto ritual* imposible de eludir, si se quiere ahondar en la noción de experiencia originaria del tiempo.

Efectivamente, el ritual comporta un fuerte grado desarticulador en el cual Geist se pregunta si no se apunta únicamente a una fase de suspensión de signos sino a una aniquilación que apuntaría a un estado pre-semiótico. Ello nos sitúa frente a una problemática paralela a la que acaece con la experiencia fenomenológica del tiempo. Así, ésta apunta a una experiencia pre-reflexiva que sólo puede ser reconocida desde la reflexividad, lo cual implica reconocerla bajo la presencia de una ausencia. Aquélla, a que la aniquilación de toda signicidad se manifiesta a través de medios semióticos. En referencia a ésta última, Geist hablará —siguiendo a Raymundo Mier —de *un acto semiótico negativo*—, del que el ejemplo paradigmático es el juego que hemos visto, por ejemplo, en la Semana Santa cora, en el cual por una suerte de entropía la signicidad se destruye por la vía de los signos [Geist 2005: 208 y Mier 1999: 61-77]. El gesto mortal latente de los borrados es un signo en el que se destruye o "tacha" el signo de lo que estructuralmente se entiende como ser miembro de la sociedad cora. Queda en el tintero la pregunta de por qué no pensó Geist en una experiencia concebida como experiencia negativa y por qué no se acercó a la obra de Bataille, cuya *Teoría de la religión* no obstante trabajaba cuidadosamente en sus clases. Bataille efectivamente propone bajo el

nombre *experiencia interior* algo "que no es una experiencia pues no se relaciona con ninguna presencia, con ninguna plenitud, sino sólo con lo imposible [...] Esta experiencia no es sobre todo interior si parece serlo por no estar en relación con ninguna otra cosa [...] también está por otro lado enteramente expuesta [...] desnuda, abierta hacia fuera" [Derrida 1989: 374-375]. La experiencia batailleana le hubiera podido servir para cuestionar de manera más tajante ciertos escollos fenomenológicos. Lo mismo, he de señalar, sucede con su uso del término de la deconstrucción que sólo utiliza en un sentido descriptivo porque entiende que el deconstruccionismo de Derrida apuesta unilateralmente por la ausencia y a ella le interesan los mecanismos desarticuladores y desestructuradores del ritual como apertura de la posibilidad de la emergencia de sentido [Geist 2005: 18]. Es una lectura discutible, que ella replantearía posteriormente en nuestras conversaciones, puesto que Derrida apuesta por una ausencia de la presencia y por una presencia de la ausencia que lo que hace es subrayar la inestabilidad constitutiva de ambas categorías. Curiosamente, la preocupación de Derrida no anda lejos de la de Geist y ambos coinciden en su crítica a Lévi-Strauss en su pregunta por lo *a-estructural* y en su cuestionamiento a una transformación que se reduce a un cambio topológico en un mundo permanentemente estructurado [Derrida 2005: 383-401].

Cabe sin embargo preguntarse, una noción plausible de experiencia ¿debe significar el rechazo de la percepción crítica de que el objeto, la cosa o el otro ronda o habita, en alguna medida, al sujeto, al agente, al yo? ¿Puede el descentramiento del yo que ilustra el gesto del borrado cora, ocasionar una experiencia que se resista a ser localizada en un *ego* integrado y coherente? Para Bataille y para Geist sí, porque la experiencia perdida no es sino, como veremos, la experiencia de una pérdida. La pérdida del apego al universo de los significados que sin embargo hace posible la interpretabilidad como Posibilidad Pura. La pérdida de lo que no está porque no lo experimentamos como presente sino como perdido y ausente.

Si ciertas lecturas fenomenológicas procuran descubrir en la experiencia diaria un sujeto en definitiva integrado, trascendental, Geist asigna a la experiencia la tarea de arrancar al sujeto de sí mismo y es

esta empresa desubjetivizante la que en ella hay que destacar. La dificultad con la propuesta de Turner que contempla la emergencia de la significación como restauración del pasado, es que no da cuenta de este momento de desestructuración, "del momento de suspensión de la significación y tampoco del estado del sentir y de su interrupción violenta *por la experiencia*. Precisamos pues volver sobre la idea de experiencia y, con base en las propuestas semióticas, resolver la pregunta de cuál es el lugar que la experiencia ocupa en el proceso de significación" [Geist 2005: 210]. Para ello, Geist acude a las propuestas semióticas de Charles Sanders Pierce (1839-1914) que apela a tres categorías semióticas, *primeridad*, *segundidad* y *terceridad*, que describen los modos de ser de lo real y comportan una dimensión temporal.

La categoría de *primeridad* es la de la cualidad y el sentir. Pero un sentir que no es un acontecimiento que uno pudiera discernir. Una idea de *primeridad* es una impresión total no analizada ni pensada como un hecho, sino como posibilidad positiva y simple de un aparecer [Peirce 1978: 71-73]. Desde aquí, podríamos iluminar la *primeridad* con la noción de *communitas existencial* tal y como la entiende Turner (esa inmediatez entre los hombres y de los hombres con la naturaleza) o en la dimensión temporal de ese *presente viviente* de Merleau-Ponty. Podríamos entender a la *primeridad* como lo indeterminado. Y sin embargo, hay que ser cuidadosos. Geist subraya la importancia de la *primeridad* en tanto que categoría de indeterminación y en tanto que en cuanto tal supone la apertura ilimitada de mundos significantes (el modo subjuntivo de Turner) pero esta presuposición está exenta de romanticismo: "Precisamos por consiguiente, reconocer la primacía lógica y ontológica de la *primeridad*, la cual sin embargo sería una presencia muda si el proceso de semiosis se detuviera en ella, supuesto que por lo demás fuese impensable e irrepresentable" [Geist 2005: 235]. ¿Por qué entonces reconocerla? Precisamente porque en tanto lo imposible de aprehender o de presentarse a la conciencia, nos devuelve a lo que la antropología no debería olvidar nunca: la extrañeza del mundo. A la contingencia de nuestras representaciones simbólicas y culturales, de nuestras topologías temporales, que hacen que siempre esté "eso" que parece escurrirse en los intersticios de nuestros análisis,

sin que tengamos un lugar que asignarle, más o menos, cómodamente. Sin la *primeridad*, no se descubre la interpretabilidad como posibilidad pura, como juego abierto que fundamenta la emergencia del sentido. Como Turner, Geist lo llama la indeterminación o "el fundamento vacío de todos juntos". Atisbamos la indeterminación, por ejemplo, en la rítmica y la danza del ritual que ayudan al cuerpo a despojarse del yo impuesto en un *continuum* indivisible e imposible de asir, que cuando nos queremos presentar, sólo queda una *huella*:

> Por otra parte, y esto me parece esencial, hay que tomar en cuenta que la primacía fenomenológica corresponde a la Segundidad y junto con ella, a la experiencia. Paradójicamente no hubiera sucedido nada si no fuese por la experiencia en la que el sentir se destruye y tampoco habría un algo aunque sólo sea un residuo o una huella, que pudiese significarse [Geist 2005: 235].

La categoría de *segundidad* en efecto, es el lugar de reconocimiento del tiempo *que sólo puede producirse a partir de la experiencia* que es definida como "la conciencia de la acción de un nuevo sentir al destruir el sentir precedente" [Peirce 1977: 26; cfr. Geist 2005: 239]. Efectivamente, la *primeridad* no involucra conciencia alguna y abarca un presente que es el tiempo en su totalidad. De este presente no se puede, en rigor, tener experiencia. La experiencia implica reconocimiento pero sólo al costo de una destrucción porque no es sino memoria. Memoria de un pasado vivido que afecta a la conducta del presente y sugiere la conducta del futuro. Este pasado no es sin embargo una pura narratividad que se identifica con el orden culturalmente instituido o con lo que Peirce llama la fuerza categorial del universo de la significación canónica o *terceridad*, orientada a fijar el hábito y dirigida hacia el futuro. La experiencia del tiempo en la *segundidad* es como he señalado con anterioridad la tensión irresoluble entre el mundo de vida pre-reflexivo (irrecuperable) y el acto reflexivo que éste pone en cuestión. Implica potencialmente una quiebra del apego del universo de los significados pero es asimismo la condición de posibilidad y garantía de los mismos. La experiencia del tiempo acaece

entonces bajo la forma paradójica de un *pasado presente como ausente* (huella, olvido) y como:

> […] la duración infinitesimal de la experiencia misma en la cual el pasado del sentir destruido se vuelve irrecuperable, salvo las huellas dejadas por la misma destrucción que implica una ruptura en la duración que […] implica el olvido. Es un instante perfectivo, el sobrevenir como resultado de las acciones aceleradas y lúdicas, un instante de reconocimiento compulsivo de la temporalidad, que implica un registro de finitud, y con ello un momento que actualiza la muerte. No obstante, o justo porque se trata de una muerte actualizada, no realizada, el instante se distiende y se prolonga en una duración que, de vuelta, permite una entrada en la vida que se presenta como una lucha contra el olvido […] esto es, una lucha en la cual se implanta el juicio estético como fundamento de la categorización y/o recategorización del mundo [Geist 2005: 259].

El ritual, en este sentido, implica una paradoja. Busca por medios semióticos aniquilar su significación, pero al nombrar "eso" de lo cual sólo queda una huella temporalmente distante abre la posibilidad no sólo de que el presente viviente se transforme en pasado vivido sino en pasado narrado, producto de un patrón cultural y a su vez molde para las interpretaciones y representaciones de las experiencias futuras, propias y ajenas. Y sin embargo, advierte Geist, el ritual puede ser despedida del tiempo como reversibilidad, y apertura a la temporalidad como indeterminación. Ello acaece cuando la experiencia del tiempo se abre al advenir de lo nuevo por medio del recuerdo de lo viejo en su disolución, pero de un recuerdo en tanto que disolución (desvanecimiento y ausencia) no implica el apego sino que libera al futuro y se abre a nuevos mundos significantes:

El análisis de las fases secuenciales de la Semana Santa huichol y en especial de las procesiones nocturnas previas y posteriores al estado sacrificial, muestran una ritmicidad en extremo pausada. Su lentitud permite reafirmar la inserción de los festejos dentro del orden solar, esto es, la fiesta en su totalidad se presenta como ratificación de ese

orden. Sin embargo, toda la velada es acompañada de los cantos resonantes de las voces múltiples de los *mara'akate* y de la reduplicación de los sonidos nostálgicos de los violines asistidos por guitarras. Todas estas acciones en conjunto sumergen a los actores rituales en un estado del sentir que desde los sacrificios de los toros y a lo largo de la segunda noche encuentra su contrapunto en la imagen del *tsikwaki*, que introduce el distanciamiento [...] El ritmo introduce una pulsación en el tiempo, las duraciones se expanden y se contraen, esto es, sensibilizan al sujeto para una vivencia de la temporalidad aún cuando esta experiencia no llega *a conciencia sino retroactivamente*. O justo, porque así sea: de cierta manera el ritual expresa una voluntad de despedida del pasado, el pasado vivido pero convertido en pasado narrado por la proliferación de los signos que se han cargado sobre él, manifiesta pues una voluntad de despedida como condición de una apertura hacia la contingencia del futuro [Geist 2005: 245-246].

Bibliografía

Bell, Catherine

1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. Nueva York-Oxford. Oxford University Press.

1997 *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Nueva York-Oxford. Oxford University Press.

Crapanzano, Vincent

2004 *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago. The University of Chicago Press.

Derrida, Jacques

1989 *La escritura y la diferencia*. Barcelona. Anthropos.

2005 *De la gramatología*. México. Siglo Veintiuno Editores.

Dorra, Raúl

2008 El objeto desplazado (en la íntima, compartida memoria de Ingrid Geist). *Tópicos del Seminario*, núm. 20: 155-175.

Geist, Ingrid

1997 *Comunión y disensión: Prácticas rituales en una aldea cuicateca*, México, INAH-Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

2002 Juego, estado del sentir y experiencia en el ritual. *Escritos*, núm. 26: 183-225.

2005 *Liminaridad, tiempo y significación: prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*. México. INAH.

Husserl, Edmund

1960 *Cartesian Meditations*. La Haya. Martinus Nijhoff.

Jay, Martin

2009 *Cantos de experiencia: variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires. Paidós.

Lévi-Strauss, Claude

1976 *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México. Siglo Veintiuno Editores.

Merleau-Ponty, Maurice

1994 *Fenomenología de la percepción*. Barcelona. Península.

Mier, Raymundo

1999 Reflexiones sobre el juego, en José Luis Ramos Ramírez (comp.). *Juego, educación y cultura*. México. ENAH: 61-77.

Peirce, Charles S.

1977 *Semiotics and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Bloomington y Londres. Indiana University Press/Charles S. Hardwick.

1978 *Ecrits sur le signe*. París. Editions du Seuil/Gérard Deledalle.

Turner, Victor W.

1957 *Schism and Continuity in an African Society. A Study of a Ndembu Village Life*. Manchester. Manchester University Press.

1974 *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca y Londres. Cornell University Press.

1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid. Siglo Veintiuno Editores.

1985 *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. Tucson. The University of Arizona Press/Edith L.B Turner.
1988 *The Anthropology of Performance*. Nueva York. Performing Arts Journal Publications.

Turner, Victor W. y Edward Bruner (eds.)
1986 *The Anthropology of Experience*. Chicago. The University of Chicago Press.

2. Del silencio al sentido: antropología, experiencia y fenomenología en vida y obra de Ingrid Geist Rosenhagen

Ángel Jiménez Lecona

El presente artículo es parte de una pregunta fundamental que se formula la doctora Ingrid Geist en su texto *Liminaridad, tiempo y significación*.

> Al avanzar en la lectura de los textos turnerianos, me sorprendió cada vez más que no hubiera una reflexión explícita sobre el tiempo, que, además, con el supuesto de una estructura temporal del rito, parecía imponerse como ineludible [Geist 2005: 12].

Esta cita me sirve de pretexto para abordar algunas de las inquietudes filosóficas, académicas y de vida de la doctora Ingrid Geist y exponer parte de su tránsito por diversas disciplinas del campo social y humano que en el último segmento de su vida se convirtieron en parte fundamental de su trabajo.

Desde su llegada a México, (país que le interesó por algunas semejanzas que ella vio con respecto a la India), en la segunda mitad de los años setenta, como académica del Colegio de Ciencias Humanidades (CCH) en el área de filosofía, y procediendo de una formación en filología, filosofía y ciencias políticas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Hamburgo Alemania, la doctora Geist comienza a problematizar sobre la cuestión de la teoría del conocimiento.

Su inquietud en principio la lleva a la gnoseología y, por el contexto ideológico del momento, recurre a la teoría marxista y a la exploración

de textos sobre el tema (como el de W. A. Lektorski y otros que incluso traduce de la lengua alemana y que fueron publicados por la editorial Taller Abierto), en donde privilegia el problema de la relación sujeto-objeto donde la actividad es la esencia de esta relación. Tal inquietud la hace emprender sus primeras compilaciones sobre la teoría del conocimiento que fueron ampliamente recurridos en el CCH plantel Vallejo. Muy seguramente habrá que considerar lo que venía ocurriendo en estos años que, como apunta Sherry Ortner estaban en la siguiente tónica: "Uno no necesita ser un analista especialmente sutil de los aspectos ideológicos de la historia intelectual para percatarse de que la ausencia de una influencia marxista significativa antes de los setenta, fue exactamente un reflejo del mundo político-real, así como lo fue el surgimiento de una fuerte influencia marxista en los años setenta" [Ortner 1993: 20].

Es quizá en este periodo y por su relación sentimental con el fotógrafo Rafael Donis, quien es un admirador de las imágenes del México indígena, que Ingrid comienza a advertir la singularidad del fenómeno de la alteridad y muy posiblemente esto la hace incursionar de manera académica en el campo de las disciplinas antropológicas, por lo que ingresa a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), en la que se empeña en un trabajo de reflexión donde la filosofía tiene un lugar privilegiado que se manifiesta en su tesis, *Reflexiones acerca de las prácticas rituales en San Andrés Teotilalpan, Oaxaca. Un ensayo de antropología filosófica*, dirigida por el antropólogo Guido Münch Galindo.

Esto ocurre en la década de los años ochenta, y ya formada como etnóloga, el marxismo le sigue dando algún tipo de respuesta en torno a la producción de conocimiento sobre la existencia objetiva de las relaciones sociales, pero ante el problema de lo subjetivo encuentra que esta corriente del pensamiento no tiene todas las repuestas, por lo que el marxismo le produce un vacío teórico con respecto al "otro", cuestión que ella denomina en sus escritos como "un silencio incómodo" [Geist 1997: 20].

Ingrid no se conforma con la respuesta que ofrece el marxismo ante el problema de la subjetividad, vista ésta como reflejo de lo obje-

tivo, incluso se atreve a proponer que algunos marxistas tirarán el problema de lo subjetivo y del sujeto al bote de la basura filosófica; Ingrid no podía instalarse cómodamente entre estos filósofos ya que uno de los primeros retos que la antropología le impone es el fenómeno religioso, que constituye un problema subjetivo por excelencia. Y a esto se suman las relaciones de poder en torno a las sociedades que privilegia la Etnología (que para esta década aún se tenía una tendencia a los estudios en las denominadas sociedades tradicionales o indígenas). [Geist 1997: 21] En el problema de lo religioso, busca otro tipo de respuestas en las que se torna necesario dar sentido a la serie de problemáticas involucradas en tal fenómeno, tales como la exaltación mística, la devoción nutrida por la esperanza y la fe en los milagros, la solución de conflictos sociales recurriendo a prácticas rituales que escenifican la unidad, etcétera [Geist 1997: 21].

Ese fue el enfrentamiento que Ingrid, como alumna iniciada en la Etnología, tuvo en su primer desafío etnográfico con el grupo indígena cuicateco en Oaxaca. Existe, además, lo que ella denomina el momento del asombro filosófico,[1] que consiste en tener ante sí una realidad conocida y, a la vez, tan desconocida, en la que se vive una experiencia donde el observador pierde la distancia respecto de su objeto de estudio absorbiéndose en él, para recuperar nuevamente la distancia que hace posible la clarificación del conocimiento adquirido. [Geist 1997: 18]. El asombro filosófico resulta ser parte del proceso cognitivo.[2]

[1] Ingrid Geist propone la reivindicación del error que reaviva el asombro filosófico ya que implica una realidad inagotable. Descomponer absolutamente la realidad, que en este caso son cuadros de ella, de lo cual resulta un derrumbe catastrófico del rompecabezas armado y de ello resulta un nuevo cuadro.

[2] Para su trabajo de tesis de licenciatura Ingrid Geist trabaja con el grupo indígena cuicateco en los valles de Oaxaca y en su primer encuentro con la comunidad llega por un lugar denominado como el cerro del águila; como mujer alemana de una alta complexión es confundida con la mujer águila que en la mitología nativa es la que se roba a los niños. Esto le trae un enfrentamiento en la comunidad en una doble vertiente: por un lado es temida por este hecho y es tratada con respeto, pero a la vez se le cierran muchas puertas de información. Este conflicto represento el mencionado evento cognitivo.

Es también en esta parte de su formación como antropóloga, que comienza una relación académica y profesional con el doctor Raymundo Mier Garza, quien en su trayectoria como docente e investigador en la ENAH se ha caracterizado por la revisión, análisis y crítica de los nuevos temas en antropología y es en este primer encuentro que la doctora. Geist comienza a realizar los ensayos en donde critica el exacerbado marxismo y positivismo que impera en las carreras de antropología de esta escuela; en el trabajo intitulado "¿El error como método? Por enésima vez: el problema del sujeto", puntualiza sobre un encuentro de estudiantes de antropología que:

> Los comentarios y preocupaciones sobre el quehacer etnológico y etnográfico que se mencionaron por parte de una serie de estudiantes se dirigieron contra una racionalidad encuadrada dentro de una reja sistémica con barrotes estructurales a partir de la cual la realidad no era más que una suma de fenómenos que el quehacer científico colocaba en su lugar. Con una racionalidad tal (ya sea etiquetada como semiótica, estructuralista, funcionalista o marxista) todo ya era conocido de antemano, no había que descubrir nada [Geist 1988: 1].

Se reivindica en este ensayo al error como método en tanto fuente de creatividad cognoscitiva hacia un nuevo saber, ya que la historia del conocimiento no sólo es de aciertos; en este trabajo también se implican lo que serían una serie de formulaciones respecto de los temas que se estarían abordando en la antropología ya desde los ochenta y que tendrán que ver con la reflexividad y las formas narrativas. Se presenta así en Ingrid una nueva inquietud que encuentra suelo fértil en los posibles significados del pensamiento, y el escenario que le da la posibilidad de encontrar algunas respuestas es el estudio sobre el ritual, que será otro de los grandes temas de nuestra autora. Aunque antes se ve tentada a incursionar en la antropología filosófica, se obstina a no sucumbir ante el problema de hablar de una naturaleza humana.

Ingrid llega, al encarar el problema del significado, a la antropología británica, pero no aquella que emana de las posturas empiristas

o colonialistas, sino a una cuyas consecuencias dan como resultado la antropología política. Particularmente retoma aquella cuyo interés es observar a los fenómenos socioculturales como proceso en una dinámica propia del contexto y no más en una estática social. Entre los autores que emanan de esta corriente surge uno que, retomando a Arnold van Gennep, abre un amplio abanico metodológico para los estudios del ritual, y no sólo eso sino que, además, posibilita todo un instrumental teórico que expande el panorama de Ingrid contra ese "silencio incómodo" del marxismo. El autor en cuestión es Victor Turner. Así dan comienzo en la vida de Ingrid los estudios sobre el simbolismo y el ritual.

Símbolo, simbolismo y lo simbólico son conceptos que plantean toda una problemática que hace necesario un replanteamiento de lo que el antropólogo debe priorizar en el trabajo de campo, en otras palabras, habría que pensar en cómo implementar esta pauta metodológica para el análisis de los contextos rituales.

En las *Prácticas rituales en una aldea cuicateca*, que es el trabajo ya publicado de su tesis, Ingrid ensaya lo que después serán sus inquietudes en el ámbito de la antropología simbólica y que desarrollará como docente e investigadora después de titularse como etnóloga, trasladando el problema de investigación de Oaxaca a la Sierra Madre Occidental con grupos huicholes y coras. Entender el ritual como proceso le exige distinguir ciertos elementos para análisis y clarificar en primer lugar los escenarios en que éste se presenta, uno de ellos es por excelencia la fiesta y que obligaba a focalizar la observación en los siguientes aspectos:

1) En primer lugar, *la reconstrucción de una geografía ritual*, que reconoce los lugares de culto de los grupos como podrían ser cerros, cuevas, ojos de agua, lagunas, piedras etcétera, y que era una tarea que implicaba recorridos sistemáticos por las geografías de los lugares de estudio.
2) En segundo lugar elaborar la *reconstrucción del ciclo festivo* y determinar las ceremonias y ritualidades llevadas a cabo por el grupo de estudio a lo largo de todo un año, determinándose

al interior de éste, ciclos rituales basados en los siguientes puntos:

- El ciclo ceremonial comunitario, referido a los cargos civiles tradicionales y las mayordomías de los santos católicos
- El ciclo agrícola, referido a los cargos de los templos y los dioses antiguos, con sus sistemas de peregrinación, el entrelazamiento de un ciclo anual con uno quinquenal u otro que para el grupo sea etnográficamente pertinente.
- El ciclo vital, con sus imbricaciones específicas con los ciclos agrícola y comunitario, donde surgían algunos tópicos específicos, como el paralelismo entre las fases del crecimiento del maíz y las fases del crecimiento del ser humano.

3) En tercer lugar se puntualiza en la necesidad de realizar un *estudio analítico de las relaciones espacio y tiempo* y sus transformaciones históricas que implica el estudio de la relación del ritual y el territorio político así como la distribución de las marcas simbólicas; se señala de igual forma enfocar la etnografía sobre la configuración de espacio y tiempo en las acciones simbólicas, esbozando las rutas rituales y las peregrinaciones, analizando también las acciones rituales que marcan los espacios simbólicos, estableciendo geografías rituales en el sentido local y regional, analizando la transformación de los espacios simbólicos en el tiempo, indagando sobre la relación entre tiempos cíclicos e históricos y abordando desde una perspectiva filosófica el concepto mismo de tiempo y de espacio, discutiendo los problemas de la percepción de éstos en el estudio de las acciones rituales para, finalmente, argumentar el concepto de territorialidad como espacio de identidad así como delimitar los espacios naturales, sociales y cósmicos, para concluir con la espacialización del tiempo [Geist 1996: 3-5].

Como se observa, la doctora Geist había ya desarrollado una metodología especializada en el ritual que en principio da pauta también a una serie de reflexiones etnográficas en torno a la vivencia del

etnógrafo y que venía puntualizando desde su trabajo con los cuicatecos; estas formulaciones parten de las siguientes concepciones:

1) Un replanteamiento sobre la relación sujeto-objeto y las posiciones cambiantes del investigador, en este caso sobre su experiencia.
2) Se llega a la conclusión de que la alteridad no es un accidente que se suscita con la aparición contingente de algún visitante y debe ser enfrentada espontáneamente. Al contrario hay una red permanente de producción de sentido dentro de la cual el extraño se inserta de una manera coherente y ocupa espacios de significación que en primera instancia (por lo menos), escapan de su percepción al colocarse ante una nueva personalidad social producida por la red desconocida de significación. Se pierde el saber sobre sí mismo, a pesar de que se busca la significación del otro.

El carácter de la propuesta de nuestra autora es ya un asunto de reflexividad, dado que el observador pierde distancia con el objeto de análisis y se absorbe en él, para después nuevamente recuperar la distancia gracias a un ejercicio de intuición. Es un asunto de absorción y distancia, la primera produce el saber mientras la segunda explicita ese conocimiento [Geist 1997].

De esta manera tenemos que sus planteamientos se aproximan cada vez más al tema de la antropología de la experiencia, por lo que se va generando un acercamiento a Turner, también más maduro, que parte de la antropología procesual y simbólica para delinear una disciplina que, como apunta Rodrigo Díaz, implica comprender la vida social, más que como sistema, como un proceso y como tal influido por una dialéctica que deambula entre el orden y el desorden, la estructura y la antiestructura, entre la realidad indicativa y la potencia subjuntiva, entre la reflexividad y el fluir. Los análisis procesuales siguen considerando la importancia de los estudios sistémicos de instituciones y estructuras ya que, según Turner, son complemento de estos análisis procesuales; pero se debe marcar la importancia del fluir

de la vida en tanto debe considerarse a los procesos como transición ya que alteran, modifican y transforman nuestras formas de existencia en una especie de carácter temporal del espacio que implica el estudiarlos como dramas sociales, [Díaz 1997] ya que son procesos sociales que conllevan circunstancias de crisis en las que prevalece el conflicto sobre lo armónico [Geist 2002: 148].

Turner igualmente incursiona en la revisión filosófica de este tema en las figuras de Wilhem Dilthey y John Dewey. Particularmente del primero retoma la noción de experiencia que en principio se delinea como insinuación de la vivencia emocional del individuo, pero tomando en cuenta la experiencia cultural de un grupo humano [Geist 2002]. Uno de los aportes importantes en la obra de Dilthey es que los símbolos y sus relaciones no sólo aparecen como clasificaciones cognitivas para el orden del universo, sino también como medios significativos para la movilización, canalización y control de la emociones fuertes como el odio, el miedo, la atracción y el sufrimiento.

El fenómeno del ritual adquiere relevancia en la obra de Turner debido a su cualidad de mostrar el proceso dialéctico que implica la vida y su carácter transformador en la que aparecen las experiencias transformadoras [Geist 2002].

De la revisión de Turner con respecto al ritual hay un tema que llama particularmente la atención de Ingrid y que potencia en la tercera fase del Drama Social: "La liminaridad". Este tema le ofreció la pauta para la apertura de otro espacio de discusión sobre la relación entre ritualidad y teatralidad. Como Ingrid lo indica, era preciso indagar entre "escenificación" y "representación" para ver la posibilidad de incorporarlos como categorías analíticas de los sistemas rituales o ver si sólo debían plantearse como simples indicadores del lugar del etnógrafo. Con esto se pretendía indagar sobre las relaciones y diferencias entre teatralidad y ritualidad. El teatro convertido en rito o como instancia de recuperación del sentido ritual; el ritual y la fiesta como escenificaciones de procesos cósmicos, naturales y sociales que incluían la conversión de la fiesta en espectáculo para el turismo esotérico de los buscadores de lo exótico [Geist 1996: 5].

La liminaridad[3] da pauta a lo liminoide;[4] estas dos acepciones hacen que la doctora Geist se aproxime a noción del performance que aparece como recurrente en la obra de Turner, en principio sólo definida como un acto expresivo, como significado que aparece en la tercera fase del drama social y después será aplicado a todo el drama.

Como se observa, tanto en las llamadas sociedades tradicionales como en las postindustriales, se implica la búsqueda del sentido y por ende, el tema del significado. Sin embargo, la crítica de Geist hacia Turner es que en esta explicación de la emergencia del significado, éste no toma una postura semiótica, sino que sólo da unos visos a partir de referencias estéticas, en tanto que estas son experiencias ordinarias que caracterizan la pérdida y recuperación de la unión en donde podemos ver que aparece la figura de John Dewey. Surge el orden estético como fundamento de la emergencia del significado, ello sirve como principio del vínculo entre drama social, ritual y artes performativas. El performance en el ritual aparece en la fase liminar, mientras que en el teatro las artes performativas son consideradas como liminoides.

Estos ya son los temas propios de una antropología de la experiencia la cual deviene, como ya se ha dicho, del pensador alemán Wilhelm

[3] La liminaridad es entendida en Victor Turner con una acepción que se carga más al estudio del ritual y ello implica una deconstruccion de la topología social y, al mismo tiempo, condición para el proceso generador de una nueva topología social. La antiestructura también deviene en protoestructura. Se afilian también a esta categoría la implicación del tiempo de trabajo para el ritual (las acciones para los dioses, por ejemplo) que implican actividades productivas y simbólicas por lo que introduce las nociones de ritmos, tempos y tiempos distintivos [Geist 2002: 10-11].

[4] Esta categoría Victor Turner la prefiere para las denominadas sociedades en declive. Como la nuestra, una sociedad postindustrial que además de involucrar la actividad creativa, crítica y autoreflexiva, se involucra más con la esfera del entretenimiento que puede convertirse en esfera del trabajo en el curso de la profesionalización de las actividades de ocio, y finalmente puede constituirse en una industria del entretenimiento que no sólo exige rendimiento a sus trabajadores, sino también a los consumidores; lo liminoide también presupone una topología temporal (trabajo *versus* ocio) y en este caso parece ser una categoría espacial que sería un espacio de entretenimiento para luego regresar a la rutina idéntica antes y después del acto performativo.

Dilthey y su concepto de una experiencia *Erlebnis*, mejor conocido como "vivencia", que da la pauta a una concepción que revitaliza a la disciplina y ofrece un nuevo ancestro antropológico en la tradición de las ciencias humanas y de la hermenéutica. En palabras de Edward Bruner implica lo siguiente:

> Dilthey escribió que "la realidad sólo existe para nosotros en los hechos de la conciencia dados por la experiencia propia". Lo que viene primero es la experiencia. La antropología de la experiencia trata de cómo los individuos experimentan su propia cultura, esto es, cómo los eventos son recibidos por la conciencia. Por experiencia nos referimos no sólo a los datos sensatos, la cognición, o, en el sentido de Dilthey, a "el jugo diluido de la razón", sino también a sentimientos y expectativas [Turner 1986].

El trabajo de nuestra autora al involucrarse con esta antropología delinea que en el proceso ritual se aprecian tres perspectivas de la experiencia:

1) Cultural como sistema cognitivo
2) Vital que incluye lo cognitivo, lo afectivo y lo volitivo (implicando la memoria)
3) Como transformadora, extática y liberadora

La unión de nociones de Turner y Dilthey implicará la formación de dos polos:

- La experiencia como bagaje o capital cultural
- La vivencia como acontecimiento significativo

Se advierte aquí el problema referido al tiempo que Ingrid menciona como un problema no explícito en Turner, queda sólo referido por la antropología de la experiencia en términos de una perspectiva de identidad y se sitúa en la relación del yo-tú y nosotros esencial de Martin Buber y va hacia el yo-ello por lo que queda el problema del tiempo:

1. Como una intensidad y presencia
2. Presente instantáneo
3. Como duración que se perfila en las dimensiones del pasado, presente y futuro [Geist 2005].

Este problema sobre el tiempo hace que Ingrid Geist comience su incursión por la fenomenología, como expone en su texto de *Liminaridad, tiempo y significación*, que fue la publicación de su tesis de doctorado en antropología social en la ENAH. El otro problema que había también que abordar era el del espacio y no queda conforme con la solución propuesta por el filósofo Henry Bergson sobre la noción de espacialización del tiempo sustraído de la concepción de duración que muy seguramente es tomada por Turner.

El problema que se dimensiona es nuevamente sobre una pregunta sobre el ritual, en tanto que se había concebido a éste como marca discontinua que irrumpe el tiempo o una especie de no-tiempo, de esta acepción es que parte hacia una pregunta fenomenológica entre temporalidad y tiempo constituido [Geist 2005: 8].

Es así que la Dra. Geist para resolver sus tentativas sobre la idea del tiempo, retoma las formulaciones fenomenológicas particularmente de Merleau-Ponty, autor que se basa a su vez en la fenomenología de Edmund Husserl.

Dentro de las concepciones que considera Ingrid que son necesarias para abordar el problema del tiempo, y que Turner había dejado de lado, es pensar al presente como tiempo originario; para ello retoma de Husserl la proposición de que para el análisis de las vivencias temporales, hay que excluir cualquier suposición referente a un tiempo objetivo.

> El tiempo, entonces, pertenece al orden de la subjetividad y es conceptualizado como *continuum*, señalando que el curso posterior de las reflexiones es un continuum de continua. Con ello se introduce la idea de campo temporal (*Zeitfeld* o *Zeithof*) que, con base a la noción de un presente lleno —no puntual— se despliega como un horizonte de horizontes. Hay una intencionalidad que opera en el interior de la temporalidad

> que señala hacia lo que apenas ha sido —un pasado que aún conserva un eco en el presente— y lo que está por advenir —el futuro inminente— [Geist 2005: 8].

La singularidad que advierte Ingrid en esto que al parecer son los primeros escritos de Husserl, es lo que después se convertirá en las retenciones y las protenciones que crea el vínculo de pasado, presente y futuro, pero para Geist se genera además el carácter subjuntivo, el terreno de la posibilidad y de esta manera el ritual no queda en un simple cliché levistrossiano de que el tiempo cosmológico potenciado en el mito está vertido en la acción ritual como una práctica constitutiva que organiza al mundo significante. Por el contrario se genera lo que nuestra autora plantea como "tiempo vacío" que retoma de Manfred Sommer [5] y que implica lo siguiente:

> La recursividad tendencialmente infinita de las retenciones convierte a cada momento del pasado en un momento de transición, hasta desembocar en uno donde ya no existen contenidos vividos o hasta llegar a un límite en que la conciencia del tiempo rebasa los recuerdos y conduce a una retención vacía, es decir, en palabras del autor "tengo un pasado que nunca fue mi presente [Geist 2005: 14].

Finalmente el tema de la fenomenología la lleva a otro aspecto en la revisión de la obra de Maurice Merleau-Ponty a quien Ingrid le otorga una cualidad en la que otros ven una desventaja. Me refiero a que su trabajo es considerado más antropológico que filosófico, y es justamente el primer carácter lo que hace que lo utilice como fundamento de un ensayo interpretativo. El interés principal de este autor es postular la vinculación intrínseca entre el cuerpo y el mundo de vida para entender al primero como ser-en-el-mundo o como una red de intencionalidades que se acuña en la noción de cuerpo fenomenal,

[5] Manfred Sommer también basa parte de sus propuestas en la noción husserliana de ego trascendental que opera la objetivación de lo vivido y de lo subjetivo [Geist 2005].

el cual también implica la intuición del tiempo porque desempeña el ser fenomenal por medio del denominado movimiento de fijación en el que el cuerpo traba conjuntamente un pasado, un presente y un futuro, concluyendo que el cuerpo segrega tiempo, hace el tiempo en lugar de sufrirlo [Geist 2005: 15-16].

Un aspecto final a considerar en este artículo es el que lleva a nuestra autora al campo de la semiótica tensiva dado el carácter del campo temporal de las retenciones y las protenciones y que emana de los planteamiento de Merleau-Ponty, lo que la lleva también a hacer una revisión, análisis y crítica de la obra de Charles Sanders Peirce (pero esto será motivo de revisión de otro artículo en esta obra).

Se diría como una consideración final que el silencio experimentado por Ingrid Geist no fue precisamente aquel que calla ni que involucra actos de inmovilidad, por el contrario, le provoca una búsqueda, una agitación, incluso un vértigo —quizá aquél promovido por ese mismo movimiento de fijación— que hizo que hasta el final de sus días, no se instalara en las soluciones fáciles del quehacer antropológico de su tiempo, y que efectivamente mantuviera ese ímpetu que le dio su profesión que indaga para formular sus problemas de investigación a partir del conocimiento local y no aspira a la verdad universal y en todo ello, ella misma es producto y productora del sentido.

Bibliografía

Díaz, Rodrigo

1997 La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia. *Alteridades*, núm. 8.

Geist, Ingrid

1988 ¿El error como método? Por enésima vez: el problema del sujeto, trabajo presentado en la materia del profesor Raymundo Mier "Etnografía y narrativa". Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

1989 El concepto de "universo incierto" y el método de la etnología. Ponencia presentada en la Mesa "Azar ¿ha dicho

'azar'?", del ciclo de conferencias *Il ordine e il caos*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

1991 ¿El águila como alegoría del otro?. *Cuicuilco,* núm. 25: 27-32.

1996 Teatralidad y ritualidad, en Geist (comp.). *Procesos de escenificación y procesos rituales*. Plaza Valdez/Universidad Iberoamericana. México.

1997 *Comunión y disensión: Prácticas rituales en una aldea cuicateca*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas/INAH/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes. México.

2002 *Antropología del Ritual. Victor Turner*. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

2005 *Liminaridad, tiempo y significación. Practicas rituales en la sierra Madre Occidental*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (serie Antropología). México.

Lektorski, W. A.

1980 *Teoría del conocimiento y marxismo,* Ingrid Geist (trad.). Ediciones Taller Abierto. México.

Ortner, Sherry B.

1993 La teoría antropológica desde los años sesenta, Rubén Páez (trad.). *Cuadernos de antropología*. Universidad de Guadalajara. México.

Turner, Victor y Edward Bruner

1986 *The Anthropology of experience,* cap. 1. Andrea Gutiérrez (trad.). University of Illinois Press. Champaign, Illinois.

3. Antropología y fenomenología: tramas y resonancias

Raymundo Mier Garza

El vínculo entre antropología y la fenomenología tiene una historia equívoca construida a partir de acercamientos, discordias, extrañezas recíprocas, también vasos comunicantes, a veces claros, evidentes, a veces secretos, resonancias que van de la antropología a la fenomenología y en sentido inverso. Las aproximaciones conceptuales de la antropología, en diversos momentos, revelan una particular convergencia con la reflexión fenomenológica y, sin embargo, los horizontes y fundamentos asumidos por la reflexión antropológica, su exigencia disciplinaria y las condiciones epistemológicas de su construcción y validez han conducido a la antropología a trazar sus propios linderos, a distanciarse de las edificaciones conceptuales de la fenomenología. La han llevado a sustentar su propia autonomía disciplinaria. La historia de este vínculo, aún edificada sobre una intimidad al mismo tiempo estrecha y precaria, móvil, no ha dejado de estar marcada por un antagonismo constitutivo.

Es posible admitir que el vértice imaginario que las vincula es el de un régimen de categorías en discordia: las que comprometen la posición del sujeto y la conciencia, el fundamento del sentido y las condiciones del conocimiento, las formas de la experiencia y la verdad, y de la naturaleza y la génesis del vínculo intersubjetivo.

En el punto de inflexión del pensamiento filosófico que abre la vía para el surgimiento de la filosofía contemporánea, tres tópicos dominan el curso de la reflexión antropológica: el parentesco, la religión

—que da cabida a las reflexiones autónomas sobre el pensamiento mítico y el proceso ritual—, y la organización social, económica y política. La antropología reclama así, una reflexión sobre las condiciones de la experiencia que hacen posible las diferentes modalidades de conocimiento y de vínculo.

La antropología no puede surgir como disciplina sin interrogar las condiciones de la experiencia y, en particular, la experiencia del vínculo que compromete, de manera inherente, la aprehensión de sí del propio sujeto y de la relación constitutiva con el otro en el marco de la historia colectiva. Pensamiento y conocimiento aparecen tempranamente en la reflexión antropológica, menos como objetos expresos de la reflexión que como un conjunto de presupuestos para la comprensión de la vida del sujeto en el entorno social. Tanto en la antropología inglesa —y sus derivaciones en la visión norteamericana—, como en la antropología continental la inteligibilidad de las transformaciones de la religión y la creencia asumieron los presupuestos del evolucionismo y sus derivaciones: mutaciones e invariancias del pensamiento y el relato míticos, persistencia de las congregaciones y los procesos rituales, modos de comprensión de la transformación tecnológica y la mutación de las efigies corporales, y las expresiones y los ritmos discordantes de la historicidad. Quizá la conjugación más elocuente de estas exigencias de comprensión cristaliza en la aproximación de James Frazer al análisis mítico comparado. El marco de la comparación admite a la vez una recreación de un trayecto genético y evolutivo de los procesos cognitivos en distintos momentos y ámbitos geográficos y culturales, y ciertos presupuestos sobre estructuras invariantes características de cada fase evolutiva del régimen cognitivo. El punto focal: el motivo del asesinato del rey —referido de manera inevitable al asesinato paterno— aparecía como un momento de síntesis de las experiencias subjetivas y colectivas y su participación en la creación de pautas específicas de historicidad. Frazer había abierto así, con estas aproximaciones al análisis comparado de los relatos míticos, una interrogación sustantiva sobre las formas históricas del conocimiento, su permanencia y su transfiguración. El alcance de los análisis de Frazer lo llevó a una aprehensión integral del proceso civilizador a partir de las mutaciones

del proceso de conocimiento. Asimismo, el replanteamiento radical de los procesos de conocimiento, involucró un conjunto de presupuestos implícitos sobre los modos de subjetivación, tesis sobre los mecanismos proyectivos —analógicos— y objetivantes del conocimiento, y presupuestos sobre la relevancia pragmática de la construcción social y subjetiva de las categorías y los relatos. La dinámica del proceso civilizador aparecía en estricta correspondencia con las mutaciones de las formas cognitivas, articuladas en distintas etapas genéticas. El planteamiento sobre el proceso evolutivo de las culturas toma en Frazer el reconocimiento de tres momentos cognitivos que articulan cognición, modalidades prácticas de acción y regímenes de creencia: el pensamiento mágico, el pensamiento religioso y el pensamiento científico se diferencian en la modalidad de sus construcciones conceptuales y en la relación entre éstos y sus derivaciones pragmáticas. Esta aproximación analítica en la perspectiva de Frazer revela una pregunta tácita, informulada, que reclama un acercamiento fenomenológico.

La pregunta por la relación entre la naturaleza, las formas de generalización de las categorías, la creación de patrones pragmáticos asumidos como válidos, las concepciones de la evidencia de las relaciones entre el modo de darse de los fenómenos naturales y su aprehensión simbólica, subyacen al trayecto de Frazer. La antropología, al interrogarse por la naturaleza de la comprensión mítica del mundo, y la necesidad de esclarecer la posición del sujeto en esta comprensión, las calidades pragmáticas de la operación mágica y las formas de identificar relaciones de causalidad en el pensamiento mágico y religioso, señala horizontes concurrentes entre la perspectiva filosófica y la aproximación antropológica, aún en el marco de la tradición de la antropología británica aparentemente ajena a las reflexiones trascendentalistas sobre la conciencia y el sentido y la caracterización de "las cosas mismas".

Efectivamente Frazer, ajeno a los alcances de la reflexión filosófica, y particularmente fenomenológica que se está llevando a cabo a finales del siglo XIX principios de XX, participa, sin embargo, de una inquietud por la historicidad del proceso de conocimiento que irá decantándose en la perspectiva de Husserl hasta encontrar su magnífica

realización en las reflexiones en los trabajos de la *Krisis*. En uno de los fragmentos incorporados a la publicación final de ese conjunto de textos, Husserl escribió, buscando elucidar el trayecto hacia el conocimiento objetivo:

> Aun de manera externa, en el progreso de la experiencia desde lo relativamente conocido hacia las cosas y esfera de cosas conocidas, el pensamiento idealizante conquista la infinitud del mundo de la experiencia, como un conocimiento del mundo que habrá de ser obtenido *idealiter* a través del pensamiento y a través de la continuación del pensamiento concebible y la perfección infinita de la experiencia externa, conocimiento basado en una renovación concebible del "una y otra vez" del enriquecimiento de la experiencia [Husserl 1970: 347].

La aprehensión de un trayecto necesario hacia una objetivación creciente, apuntalada en el "enriquecimiento de la experiencia", revela una convergencia, si bien indeterminada, claramente perceptible, entre los fundamentos del pragmatismo de James y de Peirce, y las presuposiciones de un evolucionismo que se expresa abiertamente en las reflexiones de Frazer y que se expresará más nítidamente como condición de la evolución conceptual y cognitiva en las aproximaciones de Lévi-Bruhl.

En este trayecto hacia la creciente objetivación, intrínsecamente inacabada, del conocimiento, el tema de las facetas de la aprehensión imperfecta del objeto y sus desenlaces prácticos proyecta la inquietud fenomenológica a la pregunta antropológica central sobre el surgimiento y la permanencia de la religión, y con ella, la aparición necesaria del pensamiento mítico, como una fase en la transición hacia el conocimiento absoluto, imposible.

Esta aproximación a la historia de la cultura que toma como puntos de partida las condiciones de perfectibilidad de la objetivación, tanto como la comprensión de la esfera de los objetos del mundo, coloca a Frazer en un lugar excéntrico no sólo respecto a la antropología propiamente funcional, sino también a la sociología de Durkheim. Lo marca, como acaso al pensamiento mismo de Husserl, con una

impronta de etnocentrismo y, más particularmente, de europeocentrismo. Esta excentricidad de Frazer no deriva de una concebible celebración y consagración del conocimiento positivo y una manera de privilegiar el trayecto a la objetividad y la realización pragmática en una técnica no subjetiva —dominantes en el mundo europeo en las últimas décadas del siglo XIX y al principio del XX—, sino de la singular apuesta a las condiciones cognitivas y a los presupuestos de un reclamo incesante de "perfectibilidad" en los dominios comprensivo y práctico como motor civilizador, en las zonas limítrofes del empirismo antropológico.

Esta excentricidad está enteramente circunscrita y anclada en una inquietud que comparte con el proyecto fenomenológico, y que remite al carácter central que, en el proceso civilizador, cobra la naturaleza, los impulsos y los destinos del conocimiento objetivante. Ahí Frazer encuentra un sentido cognitivo, y un ámbito de experiencia fundamental, de la naturaleza del conocimiento religioso, la fuerza integradora del sentido mágico y el sentido religioso del mundo. Magia y religión a su vez radicalmente incomparables entre sí, y asimismo íntimamente conjugados: la magia como anticipación y génesis, pero también como residuo arqueológico de la religión, a su vez entendida como antecedente, matriz y residuo del pensamiento científico, señal no de una supremacía civilizadora, sino de una etapa de perfeccionamiento cognitivo y práctico que rompe con las visiones previas y, a su vez, hace posible una autocomprensión retrospectiva e integradora.

A pesar de su indudable impacto y relevancia, no sólo en el mundo británico de la antropología, sino en el ámbito cultural europeo de su tiempo, Frazer no encontró demasiados ecos en el trabajo antropológico. Más bien se enfrenta a la violenta disputa con la perspectiva funcional cuya fundamentación empírica, sustentada elocuentemente por Malinowski, encuentra una implantación dominante en el espacio antropológico. No obstante, a pesar de su progresiva marginación, la pregunta de Frazer queda abierta. Esto marca esta condición excéntrica de Frazer respecto de la propia tradición británica, orientada hacia la primacía de lo empírico. Comentando la extraña reticencia

de Frazer a este conocimiento inmediato, tangible, pleno de señales y referencias, Merleau-Ponty advierte:

> No es, por supuesto, ni posible ni necesario que el mismo hombre conozca a partir de su propia experiencia empírica todas las sociedades de las que habla. Basta que en ocasiones y largamente aprendido a dejarse enseñar por otras culturas, puesto que, a partir de eso, dispone de un nuevo órgano de conocimiento. Él ha recuperado la posesión de la región salvaje de sí mismo que no está conformada por su propia cultura, y por la cual se comunica con los otros [Merleau-Ponty 1960: 158-159].

Merleau-Ponty habla de esta condición primordial que permanece extraña a las condiciones estructurales erigidas como pautas determinantes de la cultura: algo primordial y, por ello mismo, periférico e inaccesible; algo fundamental que escapa a la conformación conceptual que emana de las estructuras simbólicas relativas a un marco cultural específico. La actitud de Frazer participa de este desarraigo de la mirada antropológica, un modo de situarse en esa exigencia de intemporalidad y de extraterritorialidad que remiten a toda aprehensión de lo primordial. Esta mirada lo arranca de su mundo. Acaso su extraña popularidad participa de esa calidad de un exotismo íntimo, que no es sino esa posición en la periferia del núcleo fundamental que orienta la reflexión antropológica. Y, sin embargo, la mirada de Frazer marcará de manera sutil y decisiva la orientación de la mirada de la antropología en una convergencia tácita con la perspectiva y las preguntas de la fenomenología que la destinan al desconocimiento del pensamiento antropológico disciplinario.

Esa condición en el umbral de esos saberes lo sitúa en la zona de exclusión a la que pertenecen Lévi-Bruhl y los miembros del Colège de Sociologie —particularmente Leiris, Caillois e incluso Bataille— y a la cual pertenecen también, a su manera, las contribuciones de Marcel Mauss y Lévi-Strauss, todos ellos dispuestos a asumir la tarea de elucidar con pretensión de universalidad los fundamentos de culturas que jamás conocieron, salvo de manera episódica, parcial y ocasional, extraños a la pasión y a la exigencia abismal de la etnografía. Quizá la

relevancia de las presuposiciones compartidas entre la pregunta antropológica y la pregunta fenomenológica destinadas a interrogar la naturaleza del conocimiento, la naturaleza de la experiencia y la naturaleza de la relación intersubjetiva exhiben bajo una luz hasta entonces inusual el papel del pensamiento mítico, pero también el curso y el destino del proceso de civilización.

En esta simultánea confrontación y convergencia entre estas dos miradas se hace patente la tensión que surge entre la necesidad de comprender la comprensión, la experiencia y el sentido desde una perspectiva trascendental y como fundamento, propia de la aproximación fenomenológica, y la visión que define la génesis, la estabilidad y las calidades del vínculo colectivo a partir de las condiciones normativas inherentes a la interacción simbólica, expresada como la persistencia de formas, motivos y pautas de conocimiento expresadas narrativa y dramáticamente. Desde los momentos de surgimiento y consolidación de la perspectiva antropológica contemporánea, es decir, con la formulación de las bases y los horizontes etnográficos orientados a la comprensión de las regulaciones, las premisas conceptuales y los regímenes de prescripción y prohibición que dan sentido a la acción concurrente de la colectividad, la antropología se distanció radicalmente de toda búsqueda de fundamentos. Encontró su propio sustento en un viraje que la apartó de las exigencias universalistas centradas en el sujeto —en el yo— y, eventualmente, en las proposiciones trascendentales sobre el fundamento de la conciencia. No obstante, Malinowski no pudo eludir el reclamo de una respuesta sobre el fundamento: apuntaló entonces su construcción conceptual en las perspectivas del pragmatismo. Con ello asumió de manera implícita otra vía de convergencia con las interrogaciones de la fenomenología. Pero esta interrogación por el fundamento se mantuvo siempre en una línea de sombra en las fronteras de la reflexión antropológica funcional.

La antropología británica y en particular las premisas conceptuales de la propuesta etnográfica de Malinowski, no solamente edifican el parteaguas a partir del cual se puede hablar de antropología moderna, sino que deslindan radicalmente la conceptualización antropológica de toda tentación trascendentalista. Se consolidaba así, menos

una confrontación abierta con la fenomenología que una tensión irreductible entre ambas tentativas. Esta tensión se expresa esencialmente en la relevancia equívoca pero crucial atribuida a la comprensión de la acción —que involucra percepción, experiencia, una fuerza ordenadora de patrones normativos y la creación y aprehensión del sentido y el reconocimiento de otro—, y al reconocimiento de la acción comprensiva, como constitutivas de las relaciones entre sujetos y a las condiciones del intercambio simbólico.

Si bien las fuentes, los desarrollos, los planteamientos de Malinowski se orientaron privilegiadamente en consonancia con los presupuestos de una psicología empirista y una conformación pragmática de la acción, las exigencias de comprensión de los procesos cognitivos y de las condiciones que dan lugar a la objetivación de las pautas normativas aparecen incesantemente como un reclamo tácito en el horizonte antropológico. La relación constitutiva de cercanía y de radical separación entre la etnografía y los presupuestos de la psicología empírica más que elucidar el sentido de la acción colectiva, apuntaban e intensificaban las incertidumbres conceptuales y metodológicas propias de la aproximación empirista de la naciente visión funcional de la antropología. El enigma del pensamiento mítico y de la incidencia del proceso ritual en el desempeño social y en las diversas facetas de la vida individual no admite una derivación directa y simple de las aproximaciones descriptivas. Es patente que la interrogación sobre las modalidades del conocimiento y su expresión colectiva de las acciones derivadas de las diversas formas de los imperativos —prohibiciones y prescripciones— reclama una interrogación rigurosa sobre el problema del sentido. La respuesta a algunas de las preguntas cruciales de la antropología: el sentido de la acción y la objetivación de los patrones y los regímenes normativos, así como la interrogación sobre el fundamento de una ética colectiva como condición y desenlace de los procesos de intercambio, no surge de la mera descripción de las regularidades conductuales.

Malinowski apela, en la búsqueda de fundamento, a un impulso de base biológica: la necesidad. En esa etapa temprana de desarrollo, la construcción de la antropología apela a los presupuestos implícitos

que fundamenten empíricamente los marcos de una observación. Apelar a la noción biológica de necesidad —y no a su correlato simbólico, el deseo— implica, no obstante, la necesidad de fundamentar el sentido de la acción en condiciones de universalidad que, o bien suponen la inflexión de un vitalismo trascendentalista de raíz biológica, o bien apela a presupuestos sobre las condiciones universalistas de la reflexividad —la posibilidad de recobrar cognitivamente la aprehensión de los propios impulsos biológicos y darles una expresión simbólica en el régimen de las acciones y el intercambio— y de su conformación simbólica. Sólo una exclusión obstinada de estas preguntas o su desestimación en la comprensión de la conformación de las colectividades, pudo mantener esta posición distante de las preguntas centrales de la fenomenología. Los distintos trayectos alternativos de la reflexión antropológica confirmaban una convergencia tácita entre las aproximaciones antropológicas y las interrogaciones derivadas de la fenomenología de Husserl.

Pero este movimiento de convergencia no fue unilateral. La inquietud antropológica se expresó no sólo como una condición tácita para la comprensión de las condiciones constitutivas de la conciencia; pero, acaso, se expresó de manera fundamental en la relevancia determinante que reveló en la antropología el esclarecimiento del papel constitutivo del vínculo con el otro. Este punto de convergencia: el esclarecimiento del papel constitutivo del vínculo con el otro había sido uno de los vuelcos definitivos de la consolidación de la perspectiva fenomenológica, consagrado por Husserl en las *Meditaciones cartesianas*. La noción de intersubjetividad aparece como un punto cardinal en la conjugación y en la tensión con la antropología: el carácter primordial, constitutivo y trascendental del vínculo intersubjetivo en la fenomenología, contrasta con la caracterización del vínculo engendrado, normativamente, en el proceso de intercambio, tal como lo asume la tradición antropológica —aunque no se opone a ella—. En efecto, el intercambio aparece como la expresión de una constelación de dependencias conformadas simbólicamente; un intercambio capaz de conformar los patrones de identidad del sujeto de las situaciones mismas de la interacción. Sin embargo, la pregunta por el intercambio supone otra que remite a una

condición primordial: la aparición del otro como experiencia constitutiva de la génesis de sentido. Intercambio e intersubjetividad, si bien suponen un vínculo entre sujetos y difieren en sus presupuestos fundamentales, se presuponen recíprocamente. Lo mismo ocurre con las condiciones cognitivas, éticas y teleológicas del sentido del actuar que sustenta y define esencialmente el vínculo entre sujetos.

Es ineludible asumir que en la relación original entre la fenomenología y la antropología la confrontación entre ellas remite a una tópica exorbitante: la fuerza con la que los presupuestos del psicologismo de raíz biológica domina la esfera de la comprensión social desde mediados del siglo XIX. La lucha manifiesta, declarada e incluso intransigente contra el psicologismo, sostenida abiertamente por la reflexión fenomenológica, no dejaba de encontrar resonancias en una tensión interna de la antropología. Por una parte, Malinowski de manera enfática asumía los presupuestos de una psicología de fundamento biológico, mientras que Durkheim recobraba las metáforas orgánicas del biologismo con una referencia de fundamento a las propuestas evolucionistas de ese momento, a la vez que, a través del comparatismo, conformaba una visión de lo social que buscaba conjugar un universalismo de las condiciones normativas y la composición social como trama de instituciones; por la otra, tanto la antropología como la sociología, como una condición epistemológica definitiva, asumían la necesidad de distanciarse de la psicología social y clínica. Este distanciamiento apeló a la vía del desplazamiento y la exclusión de la interrogación por la subjetividad y la conciencia; rechazaba así toda interrogación por el fundamento subjetivo de los vínculos y el sentido de la acción.

Una lucha común contra el psicologismo y el biologismo trazan entonces otra vía de convergencia entre el proyecto fenomenológico y el impulso de construcción de la antropología; pero en ese punto, ocurre asimismo un enrarecimiento: el rechazo de toda referencia de fundamento a la subjetividad, por parte de la antropología, la aleja de la fenomenología y recrudece la tensión entre ambas. Así, el punto de encuentro en la necesidad mutua de sustraerse a las pretensiones explicativas del psicologismo no revela, sin embargo, una coincidencia conceptual. La lucha contra el psicologismo se libra en diferentes frentes: el de la

fenomenología asume de manera determinante el eje constitutivo de la conciencia y la intencionalidad que, al mismo tiempo que revocan la validez de la psicología empírica, recobran la posición constitutiva de la subjetividad en la conformación de los universos de sentido.

No obstante, el distanciamiento que surge de la autonomía disciplinaria involucra una trama de interrogantes y premisas conceptuales tácitas y compartidas que no son ajenas al peso que en ambos tiene la perspectiva pragmática. Esa aproximación oblicua a un psicologismo ajeno a todas las exigencias de un empirismo basado en los esquematismos mecánicos de las descripciones conductuales del siglo XIX ponía en consonancia el proyecto fenomenológico y las ineludibles inclinaciones pragmáticas asumidas como fundamento por la antropología disciplinaria. En efecto, la exigencia de ahondar en los fundamentos trascendentales de la necesidad subjetiva y colectiva, como un horizonte teleológico de la acción, y la exigencia de una acción concordante y coincidente de la colectividad en ese horizonte común reclamaban un régimen de sentido compartido. Este régimen aparecía como fundamento. No un orden convencional, sino una aprehensión pre-conceptual *a priori* a partir de la cual se edificaran las expresiones simbólicas requeridas para la conformación del régimen pragmático. A su vez, esta aprehensión pre-conceptual requería, como una condición constitutiva, el vínculo con el otro.

El peso que en el proceso social y en las pautas colectivas asume el desempeño del sujeto no sólo llevaron a Malinowski a la confrontación ambivalente, a esta alusión a la fenomenología y al pragmatismo, y a un apuntalamiento tácito en presupuestos trascendentales constitutivos, sino también a un diálogo áspero y polémico con el psicoanálisis con el cual mantuvo asimismo una relación de tensión, de discordia, y de profunda intimidad, propia de este momento originario de la antropología contemporánea que culmina en la primacía de la intersubjetividad y el intercambio.

Por otra parte, las directrices metodológicas de la antropología, es decir, su condicionamiento empírico sustentado en los marcos etnográficos, es decir, presupuestos analíticos enteramente erigidos sobre la correspondencia entre conducta y observación, se sustentaban

implícitamente en una fenomenología de la percepción y una aprehensión de la forma social, es decir, en una Gestalt, una trama de categorías perceptuales orientadas no al mero registro de lo observado, sino a la aprehensión de patrones de conducta y composición categorial.

En este momento, la tensión entre antropología y fenomenología emerge de esos vasos comunicantes tácitos entre ambas, derivados de la exigencia de comprender lo social como un régimen cognitivo, ético e histórico, como un régimen de sentido más que como una correlación circunstancial de conductas convencionalmente determinadas. La consigna fenomenológica "volver a las cosas mismas" revelaba, para el caso de la antropología, un reconocimiento de sus horizontes constitutivos: "las cosas mismas" de la antropología, su objeto primordial de comprensión, no son sino la forma y el sentido de los vínculos entre sujetos, que supone, asimismo, la experiencia de lo propio del sujeto constituido desde el régimen de intersubjetividad e integrado en la totalidad de una comunidad primordial. Acaso, la sombra del biologismo y del psicologismo que asedió a las aproximaciones tempranas de la antropología veló el sustrato de una comprensión recíproca, y transformó el diálogo en la convicción de una disyunción aparentemente irreparable.

Sea como fuere, el curso que siguió este diálogo tácito y ensombrecido entre la antropología y la fenomenología no fue el de la intensificación de un antagonismo; más bien entabló un diálogo discontinuo, a veces silencioso y sustentado en múltiples presuposiciones compartidas, implícitas en su tentativa de elucidación de lo humano. Una confrontación a veces expresa y a veces tácita marcó distintos momentos y voces de esta relación que acaso se concentró en el debate sobre el humanismo y sus consecuencias para el conocimiento específico de las formas históricas de la diferencia cultural. Particularmente, quizá la perspectiva de Heidegger iluminó con una luz equívoca pero intensa y contrastante esa disyunción entre ambos proyectos sintetizada en dos focos irreductibles: la pregunta por el hacer —por la naturaleza y el sentido del actuar— en el mundo y con el otro, y la pregunta por la palabra, ambas involucradas en el vínculo constitutivo entre el sujeto y el otro, inscritos en una esfera de sentido asumida como una totalidad.

Estos polos transfiguran esa polaridad como un extrañamiento recíproco: ambas visiones se asumen, una como una extrañeza.

Sin embargo, los vasos comunicantes no solamente persisten tácitamente sino comienzan a hacerse patentes con los desarrollos de las últimas reflexiones de Merleau-Ponty, en particular, *La prosa del mundo*, y *Lo visible y lo invisible*, donde es claro un nítido acercamiento que va más allá de una simple concordancia de algunas visiones y algunos tópicos entre la antropología y la fenomenología. El problema de la relación entre ambas fue explícitamente abordado por Merleau-Ponty en una serie de seminarios en la Sorbona, y desarrollado también en una serie de artículos en donde encara las contribuciones de la sociología de Durkheim, la antropología de Marcel Mauss y desemboca en las contribuciones fundamentales de Lévi-Strauss. Su distanciamiento patente ante la reflexión de Durkheim se matiza al reconocer y desplegar las vertientes fenomenológicas de la reflexión de Mauss. Es en particular la reflexión de Mauss sobre la magia y, más tarde, sobre el intercambio y la reciprocidad lo que llevará a elaborar las resonancias entre ambas reflexiones. Merleau-Ponty no dejará de advertir que, para Mauss, el fundamento, la fuerza y el impulso del intercambio radica en una fuerza residual que da sentido y valor al régimen completo de intercambio y que aparece como una dimensión residual, una categoría difusa, extraña a toda taxonomía y que sostiene, funda y preserva el impulso del intercambio como condición constitutiva de lo social; un sentido residual capaz de fundamentar el fundamento de lo social. También advierte una contribución radical de Mauss, la integración en su visión del intercambio, de la dimensión simbólica: "Al concebir lo social como un simbolismo [Mauss] se dio la posibilidad de respetar la realidad del individuo, la de lo social y la variedad de las culturas sin hacerlas impermeables una a la otra. Una razón ampliada debía ser capaz de penetrar hasta lo irracional de la magia y del don" [Merleau-Ponty 1960: 148].

Merleau-Ponty acoge la pretensión de la reflexión de Mauss dispuesto a la integración sintética —no amalgamada, sino articulada en una composición diferenciada— de todos los hechos de pensamiento que emergen de las vastas formaciones culturales y que revelan la

capacidad de creación conceptual de la conciencia misma. La comprensión de las relaciones entre pensamiento, conocimiento e intercambio material y simbólico reclaman, para la inteligibilidad y el análisis de la magia, la puesta en juego de aproximaciones y categorías en estricta consonancia con la visión fenomenológica. En ese texto significativo, "De Mauss a Claude Lévi-Strauss", más allá de las breves reflexiones sobre los presupuestos fenomenológicos, patentes aunque desatendidos, reconocibles en el trabajo de Durkheim sobre la relación entre religión y creencia, Merleau-Ponty, al abordar de manera específica el trabajo de Mauss, alude a la expresión desafiante de la práctica mágica, capaz de conjugar intercambio, ritual y procesos de pensamiento propios en un acto singular que involucra una aprehensión tácita de las condiciones de la experiencia. Advierte, en el concepto cardinal que formula Mauss para la comprensión de los procesos de intercambio, el hecho social total, no una amalgama de factores o una asimilación y fusión de las facetas de lo social, sino "un sistema eficaz de símbolos o una red de valores simbólicos, que se va a inscribir en lo más profundo del individuo" [Merleau-Ponty 1960]. Esta inscripción había sido ya asumida por Husserl en el momento de apertura hacia el pleno desarrollo de su propuesta fenomenológica.

En este juego de vasos comunicantes habrá que recordar que la visión francesa no es propiamente extraña al propio Husserl. Esto lo muestra largamente el propio Merleau-Ponty en una breve pero significativa reflexión sobre las fuentes antropológicas del pensamiento de Husserl. Es patente que Husserl no es ajeno a la reflexión de Lucien Lévy-Bruhl. La reflexión sobre el pensamiento llamado primitivo, centrado en el pensamiento mítico que caracterizó la reflexión de Lévy-Bruhl ofrecía una vía singular para la reflexión fenomenológica, inexplorada por el propio Husserl. Lévy-Bruhl, rechazando algunas de las reflexiones más precipitadas de la antropología evolucionista británica y alemana, abandonó la inclinación a calificar la mentalidad primitiva como precaria o confusa, para adentrarse en una hipótesis relevante: la mentalidad primitiva como otra. Tomando una vía propia, Lévy-Bruhl había encarado el análisis de la reflexión sobre el mito a partir de una reflexión basada en la tensión entre pensamiento

y experiencia. Había elegido una vía que mostraba una afinidad patente con la visión fenomenológica: el problema de una necesidad de comprensión de la constitución de las categorías a partir de una experiencia primordial. Al responder al evolucionismo antropológico de base psicologista alemana de P. Wirz, Lévy-Bruhl señala: "[Wirtz] no se pregunta si esos indígenas [de Nueva Guinea holandesa] no tienen diferentes hábitos mentales que nosotros" Falta referencia. A la asimilación irreflexiva del pensamiento "primitivo" con las inclinaciones filosóficas del mundo europeo, Lévy-Bruhl [1963: xliv y xlv] señala la absoluta necesidad de responder con una afirmación de corte relativista: señalando la diferencia irreductible entre la aprehensión de lo real en ambos procesos de pensamiento:

> Su creencia [de los papúas de Nueva Guinea] en un mundo "imaginario" no aparece como la conclusión de un razonamiento. A sus ojos, es real, e incluso más profundamente real que el de la experiencia cotidiana y común. Es también objeto de experiencia. Pero esta experiencia es sobrenatural y, por consiguiente, tiene un valor superior. […] Está dado de manera inmediata. Ahí donde se cree ver una operación del entendimiento, constato lo que [Wirz] llama, reiteradamente, un sentimiento, en otros términos una experiencia claramente caracterizada por la acción de la categoría afectiva de lo sobrenatural.

En la correspondencia conservada de Husserl a Lévy-Bruhl es posible leer un comentario referente a *Mythologie Primitive*, acerca de la relevancia de la tarea antropológica y su capacidad para apuntalar decisivamente la reflexión filosófica.

> Es una tarea posible altamente importante, es una gran tarea la de deslizarnos afectivamente (*Einzufühllen*) en una humanidad que vive encerrada en la tradición viva de asociabilidad y de comprenderla en su vida social unificada, a partir de la cual tiene al mundo (*die Welt habend*), que para ella no es "representación del mundo", sino el mundo que es verdaderamente para ella (*die für sie nicht "Werterworstellung", sonder die für sie wirklich seiende Welt ist*) [Husserl 2000: 99].

La lectura que hace Husserl de Lévy-Bruhl llama la atención sobre una doble relevancia particular que guarda, para la reflexión fenomenológica, la tesis sobre la naturaleza del pensamiento primitivo en Lévy-Bruhl: por una parte, sus reflexiones acerca de la lógica particular y las modalidades del conocimiento propias de las culturas primitivas, ajenas, pero no por ello turbias u oscuras, sino distintas a las formas y modalidades consagradas de la forma lógica en los saberes europeos contemporáneos —que constituyen una referencia cardinal para la fenomenología—. Por otra parte, el acento que pone Lévy-Bruhl sobre los fundamentos y las consecuencias de esa concepción del mudo, incorporada como régimen de evidencia y capaz de dar cabida a una experiencia vivida y a un régimen colectivo de verdad. Husserl replantea el sentido del vínculo con el otro como una inscripción constitutiva de la experiencia propia y del sentido, que se expresa como una forma primordial —incluso pre-categorial— de conocimiento. Esta forma primordial de conocimiento tenía su forma de expresión visible y patente en una intuición, en una aprehensión del mundo desde su darse de manera inmediata, y no surgiendo de una especulación, o en un acercamiento metodológico del pensamiento filosófico, una particular vertiente de la epojé husserliana. Esta aprehensión inmediata, derivada de una conciencia ajena a la intervención de modalidades convencionales de los saberes instituidos, sino en una aprehensión eidética propia de esas culturas, es reconocible en las culturas primitivas, pero inaccesible a toda reflexión retroactiva. El filósofo, habrá de admitir Husserl, busca aprehender ese momento cardinal de plena vigencia del acercamiento primordial entre conciencia y mundo, antes de la consagración instituida del saber como mera positividad.

Con la perspectiva fenomenológica, las culturas primitivas hacían evidente, de manera privilegiada, el carácter fundamental, el modo genéticamente determinante de la aprehensión inmediata del mundo, conformación del mundo de vida a partir de esta primacía de lo dado en el aquí y ahora. La "mentalidad primitiva" revelaba la relevancia y la fuerza constitutiva de una forma de visibilidad de lo patente. Permitía el atisbo de un modo de visibilidad que daba a la conciencia esa densidad tangible de la forma primordial del mundo de vida, poniendo de

relieve, asimismo, su radical historicidad. Esa aparente circunscripción al círculo y al mundo cerrado de los papúas de Nueva Zelanda, integrados en el marco de las culturas australianas y sorprendidos aún en un momento histórico cuando no aparecía la impregnación y la irrupción de la violencia y los saberes europeos, surgía con la visión de Lévy-Bruhl de un más allá del horizonte potencial de una conciencia sometida a la experiencia privativa de la historia europea. El saber que emergía de esas culturas no exhibía siquiera una sombra de las constricciones institucionales de conocimiento ni de la trayectoria de los saberes que modeló el destino oscuro de la Europa de Husserl. Para él, como acaso también para Lévy-Bruhl, ese universo había preservado los impulsos y las condiciones constitutivas y primordiales de la conciencia y del vínculo con el otro. Situada en el umbral originario de la civilización y capaz de preservar su régimen primordial de atribución de sentido, su experiencia primordial de identidad aparece como momento de constitución de la intersubjetividad. Un saber conformado sin el peso histórico, sin la restricción tajante de las instituciones destinadas a incitar la acumulación y depuración del conocimiento positivo.

El conocimiento encarnado en las formas míticas del intercambio surge así indiferente a todo el aparato moderno orientado a la consolidación de autonomía de los saberes positivos, calculables, numéricos. Esas mismas instituciones, en su pleno dominio, instauran la primacía del conocimiento objetivo como condición universalmente válida y sostenible de todo conocimiento posible. Así, despojados de esta trama de determinaciones discursivas y pragmáticas del saber, estos pueblos de Nueva Zelanda, pueblos sin historia —como habría de llamárseles más tarde, es decir, pueblos sin instituciones de saberes positivos—, apelaban a esta conceptualización inmediata, a este tiempo ancestral y futuro proyectado enteramente en la exigencia de inteligibilidad de lo presente, para la edificación de su trama de vínculos y relaciones éticas y normativas. Fundaban su colectividad y sus vínculos colectivos, la lógica de su hacer y su sobrevivencia sobre un modo de comprensión del mundo edificada sobre un conjunto de categorías primordiales, fundamentales, derivadas de la condición intencional de la conciencia.

Husserl asume el relativismo implícito de esta aproximación y asume también su contribución sustancial a la aprehensión de las formas fundamentales de la experiencia. Husserl añade: "el relativismo histórico tiene su derecho indiscutible como hecho antropológico [*antropologische Tatsache*]" [Husserl *apud* Merleau-Ponty 2000: 101]. La mentalidad primitiva, para Lévy-Bruhl, marcaba esa diferencia radical, irreductible con las formas del saber contemporáneo sin la necesidad de una "puesta entre paréntesis" de las determinaciones y la cauda de la figuración histórica, y sin la necesidad de sustraer las categorías de lo aprehendido de manera inmediata, de la gravitación de los saberes adquiridos y asimilados. Esa aprehensión conceptual hacía superflua la puesta en juego de una epojé como recurso metodológico para aprehender esa manera de darse de los objetos. Expresaba esta aprehensión primordial en una forma específica, marcada por una irrenunciable calidad ficcional: el mito, forma privilegiada que, para Lévy-Bruhl, era la huella de un recurso a la metafísica.

Este movimiento de la comprensión revelaba con claridad una escisión entre una faceta estrictamente pragmática del saber cotidiano, y una elaboración metafísica. La mentalidad primitiva exigía un recurso a la metafísica de manera no menos imperativa que una aprehensión pragmáticamente eficaz del modo de darse de los acontecimientos del mundo. Lévy-Bruhl encontró en la expresión mítica de estos pueblos la posibilidad de unir estos dos dominios disyuntivos, pero articulados, del pensamiento. El mito aparecía como un saber y como una forma de síntesis capaz de relacionar la aprehensión metafísica del devenir de los seres y los reclamos de sobrevivencia práctica y de intervención sobre el entorno que definen el ámbito propio del sujeto. Involucraba asimismo una formulación ampliada de la intersubjetividad —no sólo con los otros humanos, sino con objetos, y entidades tangibles e intangibles (los muertos), pero plenamente admitidos como presencias relevantes del mundo— capaz de una representación cohesiva de todo aquello que existía para la conciencia. Es lo que hace posible la génesis del "mundo" como integridad. Ésta no surgía como compensación o como señal de una imperfección, sino como expresión de una condición suplementaria del pensamiento, su integración

dentro de la exigencia de inteligibilidad de lo colectivo. La aproximación al mundo de vida había sido producto de epojé que quizá podría calificarse como "espontánea". Esta categoría cardinal de la fenomenología, este elemento metodológico *sine qua non* de la fenomenología que había permitido el trayecto de Husserl hacia el mundo de vida, aparecía como algo superfluo para aprender la forma de conciencia de los sujetos primitivos. Al mismo tiempo, esta forma de conciencia aparecía absolutamente inimaginable, informulable, con los puros recursos de la epojé filosófica. Sólo la aproximación antropológica permitía el acceso a este mundo de conciencia primordial.

El rigor constitutivo de epojé es el que abre la vía al mundo de vida [*lebenswelt*], y hace posible la concepción primordial del sujeto en la historicidad de su mundo. Pero el carácter primordial del mundo primitivo hace posible advertir una historicidad particular donde lo pasado, lo presente y lo futuro, se dan en la esfera de lo inmediato. Su historicidad surge de una síntesis que conjuga los tiempos en una forma propia de la presencia. Revela una modalidad de la historicidad extraña a nuestra propia conciencia, y encuentra una formulación derivada, oblicua, en las reflexiones sobre el pensamiento mítico de Lévy-Bruhl. La reflexión de Lévy-Bruhl aparecía como una vía de acceso privilegiada a un espacio social preservado en su forma casi originaria que hacía posible comprender una conciencia en diálogo con el mundo, antes de la irrupción de los saberes positivos; se hacía posible aprehender una sociedad, un mundo de sentido construido precisamente a partir de estas categorías primordiales y conformadas en una colectividad viva, en una colectividad ética y una colectividad moral fundamental.

Sin embargo, esta faceta de la aprehensión de la "mentalidad primitiva" no es el único elemento inquietante en el planteamiento de Lévy-Bruhl. Hizo patente la puesta en juego, en el pensamiento preconceptual de condiciones lógicas ajenas a las determinaciones lógicas del pensamiento occidental. Revelaba condiciones específicas de la conciencia, una modalidad de lógica también primordial, subyacente a las construcciones categoriales de nuestro propio mundo de vida. No es extraño que esa forma particular de darse de la conciencia hiciera

surgir la interrogación sobre el alcance de una conciencia reflexiva y los límites de la conciencia de sí.

La imagen de la conciencia primitiva ofrecida por Lévy-Bruhl desplegaba ante la mirada esta forma constitutiva del mundo de vida de una conciencia ajena reflexivamente a sus propios modos de aprehensión de lo dado, una conciencia inconsciente de su propio acto de aprehensión y atribución de sentido. No obstante la agudeza de las observaciones de Lévy-Bruhl, éstas lo proyectaron en el ámbito del evolucionismo y del etnocentrismo y lo condujeron a una posición marginal en la antropología dominante. Esta condición marginal de Lévy-Bruhl desembocó en una reconsideración que él mismo realizó más tarde, que lo arrancó de manera más clara de la pendiente evolucionista y lo acercó con claridad a un relativismo, celebrado claramente por Husserl y que acentúa la proximidad a la comprensión fenomenológica de la historicidad y la cultura. El mundo de vida aparece como pleno de sentido y donde el vínculo intersubjetivo está claramente articulado y conformado como un vínculo ético, ajeno a toda pretensión de verdad objetivante, a toda orientación del juicio y las categorías a condiciones de verdad propias de la aproximación positiva al conocimiento. Husserl no deja de sentir cercanía y, al mismo tiempo de reconocer en su propia extrañeza, la relevancia de la contribución de Lévy-Bruhl a la fortaleza de la aproximación fenomenológica.

Más allá del acercamiento entre antropología y fenomenología por la vía de los modos de conceptualización, las formas lógicas y las operaciones cognitivas propias de la conciencia, la cercanía entre ambos dominios se dio a partir de la reflexión sobre un dominio inusitado: el cuerpo y la corporalidad. En los textos de la *Krisis*, Husserl había claramente aludido a la relevancia del cuerpo. El cuerpo, afirma Husserl [1970: 107], es:

> aquello mediante lo cual yo existo en una manera única y completa y plenamente inmediata como un ego de la afección y las acciones, aquello de lo que mantengo dominio [*walten*] de manera inmediata en lo kinestésico […] Y este "mantener dominio" que aquí se exhibe como lo que funciona en toda percepción de los cuerpos —el sistema de kinesis fa-

> miliares, totales disponibles para la conciencia— es realizada en una situación kinésica particular y permanece permanentemente vinculada a la situación general en la que el cuerpo aparece, es decir, aquella del campo de la percepción.

La súbita relevancia de la corporalidad en la comprensión cardinal de la intersubjetividad, la historicidad y la integridad cultural del sentido puso en relieve, simultáneamente, dos facetas definitivas de la subjetividad que la antropología contemporánea incorporaba sólo de manera marginal, episódica y, con frecuencia, excluyente: lo inconsciente y la sexualidad.

Husserl había advertido ya y señalado enfática, aunque esquemáticamente, la relevancia de estos tópicos. Su observación involucra de manera directa la fundamentación de la antropología que no puede sustraerse a la pregunta sobre la historicidad constitutiva del mundo y de lo social mismo. La historicidad se despliega en múltiples interrogantes al encarar las posiciones de la fenomenología ante su aproximación a la humanidad, integrada también por sujetos en posiciones exorbitantes al pleno desempeño de la conciencia: desde las interrogaciones sobre la infancia hasta la insania, e incluso la integración en el mundo de lo humano de los animales, dotados de una forma de conciencia "análoga" a la humana.

> Aparecen también, junto con esto, en diversas etapas, primero respecto de los seres humanos y luego universalmente, los problemas de la génesis [*Generativität*], los problemas de la historicidad trascendental [*Geschichtlichkeit*], los problemas de la investigación trascendental que comienza con las formas esenciales de la existencia en la sociedad, en personalidades de distinto orden [comunidades, estados, etc.] y procede entonces retroactivamente a su significación trascendental y, por consiguiente, absoluta; además, están los problemas del nacimiento y la muerte, y la constitución trascendental de su significación como ocurrencias en el mundo, y está el problema de los sexos. Y finalmente, lo que concierne al problema del "inconsciente" tan discutido actualmente —sueño sin figuraciones oníricas, pérdida de la conciencia, y todo lo

> demás de naturaleza igual o similar puede incluirse en este rubro— es, sea como fuere, materia de ocurrencia en un mundo dado originariamente y que se integran bajo el problema de la constitución, como lo hacen también el nacimiento y la muerte [Husserl 1970: 188].

Los problemas antropológicos cardinales —que involucran asimismo aquellos de la génesis de la subjetividad, de la sexualidad y lo inconsciente— se articulan así bajo la noción husserliana, cardinal, de la constitución que apunta, de manera definitiva a la relevancia de la intersubjetividad, como forma fundamental de la experiencia, en el vínculo comunitario, las modalidades de la acción, y las significaciones sometidas a las condiciones de su propia historicidad. El mundo como es vivido surge enteramente de este vértice antropológico: la "constitución intersubjetiva", hecha posible por la capacidad sintética de las conciencias que se enlazan para dar lugar a una síntesis universalizante. En este germen constitutivo del diálogo, surge la tópica antropológica fundamental: la "constitución intersubjetiva" definida por Husserl como el conjunto total de las maneras de darse de lo que acaece, por oculto que esté, comprende también los modos de validación de los egos. Esta matriz es la que hace aparecer el mundo como una estructura de significación surgida de estas intencionalidades elementales [Husserl 1970: 168].

Ni la historicidad ni lo inconsciente habían aparecido como tópicos cardinales ni en el ámbito de la antropología ni en el de la fenomenología —salvo en vertientes marginales de la reflexión psicoanalítica, como en las aproximaciones de la clínica "fenomenológica" de Binswanger o en las reflexiones de una exploración post-freudiana, fenomenológica, de los procesos inconscientes en Nicolas Abraham, por citar ejemplos significativos—. Ambos remiten a un modo de darse de los objetos cuyo sentido revela una condición elusiva de la conciencia, un límite, un umbral de su potencial de significación; la apertura a un territorio de la conciencia inaccesible a la aprehensión inmediata de sí y que remite a una calidad particular de la percepción pasiva —como la encaró filosóficamente Merleau-Ponty—. Eugen Fink, en un apéndice añadido en 1936 a la edición de la *Krisis*, enfrenta el desafío de los

planteamientos sobre lo inconsciente. En una clara alusión a Freud, aunque sin referir expresamente a su obra, Fink caracteriza la noción de "inconsciente" como el resultado de una aproximación filosófica "ingenua". No obstante, la ingenuidad a la que alude se sostiene sobre un doble reconocimiento: por una parte, la del carácter marginal, periférico, aunque innegable del sueño (*fainting*), el ser arrebatado por fuerzas oscuras, el ser arrastrado de manera intempestiva a estados exorbitantes de creatividad, entre otras muchas facetas de la experiencia irreductibles a una aprehensión inmediata de la conciencia; por otra parte, Fink asume lo elusivo del concepto de conciencia, su carácter inacabado; pero, más significativamente, asume una condición intrínseca a la conciencia: permanece inaccesible a una autorreflexividad inmediata. El sentido del acto de aprehensión del mundo y de atribución de sentido revela una faceta que escapa a la aprehensión reflexiva de la conciencia sobre su propio actuar y sobre su propia naturaleza:

> Porque uno no sabe lo que es la conciencia, en principio, el punto de partida de una "ciencia del inconsciente" se escapa. […] Como quiera que sea, la analítica intencional de la fenomenología destruye la ilusión de lo "inmediatamente dado de la conciencia" y conduce la reflexión hacia una ciencia de un nuevo tipo que es difícil de sostener, y en la que uno aprende gradualmente a ver y a comprender por primera vez lo que es la conciencia [Fink *apud* Husserl 1970: 386].[1]

Junto con estos episodios de la existencia subjetiva que revelan los linderos irreconocibles de la experiencia, aparece una capacidad inquietante de la conciencia: su tácita y permanente atribución de sentido a dimensiones no presentes ni perceptibles de la existencia que emergen en la actividad inmediata, permanente de la conciencia en su confrontación con lo cotidiano. En efecto, lo que en algún momento Husserl caracterizó como el "estilo de vida natural, normal", lo cotidiano, y que corresponde al objeto claramente definido de la descripción etnográfica, es decir, el régimen y disposición de los patrones de con-

[1] Véase "Apendix VIII: Fink's Appendix on the Problem of the 'Unconscious'.

ducta colectivos de los que damos testimonio persistente e inmediato, exigen una aprehensión relacional de la conciencia, una percepción de lo imperceptible que desborda los patrones inmediatamente asequibles a la aprehensión de la conciencia:

> Somos conscientes de ellos [de los actos de la vida normal] en estos mismos actos, algunas veces, simplemente, como reales, o en modalidades de la realidad (por ejemplo, como posibles, dudosos, etc.). Ninguno de estos actos, ni ninguna de las valideces que ellos involucran, están aislados: en sus intenciones implican necesariamente un horizonte infinito de valideces inactivas [*inaktuelle]* que funcionan con ellas en una movilidad fluida. La variedad de lo adquirido en la temprana vida activa no son sedimentos muertos; incluso el trasfondo (por ejemplo, el del campo perceptual) del que estamos permanentemente conscientes pero que es irrelevante momentáneamente y que permanece completamente no percibido, aún se desempeña de acuerdo con sus valideces implícitas [Husserl 1970: 149].

Emergen en la reflexión fenomenológica estas dos facetas de la experiencia complementarias y contrastantes: por una parte, experiencias cuya aparición evidente cancela el impulso de la conciencia a la atribución inmediata de un sentido —el sueño, la fantasía, las fantasmagorías, el delirio, o el carácter no reflexivo de diversos arrebatos—; por la otra, la experiencia de lo no dado, de lo impercibido, de lo imperceptible de lo que se asume como un trasfondo de lo dado. Una densidad extraña a cualquier conceptualización, pero que supone una modalidad peculiar de la percepción: eso imperceptible que existe como mera potencia, como campo —según el concepto que forjó más tarde Merleau-Ponty para referirse a esta modalidad de la atribución de sentido de la conciencia—. La aprehensión reflexiva de la conciencia sobre su propia existencia, sobre sus acciones y sobre la atribución de sentido reclama que el análisis se sustraiga a las ilusiones de la vida cotidiana. Por consiguiente, el sentido primordial de lo dado no es accesible sin la exigencia de una suspensión deliberada de las modalidades habituales de la percepción, la aprehensión y la atribución

de sentido. Es ineludible descartar las facetas de la experiencia que emergen de manera inmediata, asequible y patente, la manera de darse directa de las acciones y los objetos para, a partir de la epojé, asumir el sentido propio de los objetos, las acciones, los otros.

Así, la comprensión de las experiencias complejas que emergen en la sombra inaccesible de la conciencia no puede realizarse sino desde una conciencia ajena a su propia naturaleza, cuyos límites y cuya capacidad de atribución de sentido escapan cabalmente a toda aprehensión conceptual. Así, la imposibilidad de la conciencia de aprehender sus propios límites, al mismo tiempo se confronta y se conjuga con su imperativo de asumir el sentido de lo no dado, de lo percibido aún, de lo potencialmente significativo y aprehensible como ámbito propio de la acción de la conciencia. Asume como un dominio de sentido el ámbito de lo aún ausente de lo que habrán de emerger el objeto y el otro, como trama de relaciones integradas en una totalidad del mundo propio del campo de la conciencia.

Dos otros ámbitos de la experiencia emergen como reclamo de comprensión en la etapa tardía de la fenomenología de Husserl y definen, de manera determinante, la incidencia de su reflexión sobre el destino de la antropología: historia y lenguaje aparecen bajo una nueva luz ante la fundamentación y las secuelas del concepto de mundo de vida, desarrollado de manera privilegiada en los textos de la *Krisis*. El concepto de mundo de vida orienta la comprensión de la intersubjetividad a partir de la exigencia de inteligibilidad recíproca en un ámbito, y en un trasfondo de objetos, actos y actores señalados en su sentido propio por su historicidad. Esta historicidad reclama a su vez un régimen de conciencia apuntalado fincado en un modo de aprehensión primordial de los sujetos. Éstos se enfrentan al mundo, a los procesos y acciones, a la fisonomía de los otros como objetos modelados en su historicidad y reconocibles en ella. Sin embargo, esta historicidad no es un conocimiento positivo del pasado ni una memoria expresa de lo previamente ocurrido, tampoco es una inteligibilidad de los trayectos de una serie causal de los objetos cuyo desenlace es la identidad presente. Schütz proyecta las reflexiones de Husserl sobre la intersubjetividad al ámbito de la sociología. Interroga así los presupuestos

nucleares y las pretensiones objetivantes de las ciencias sociales. Asume las consecuencias que la noción de intersubjetividad adquiere para el pensamiento de lo social al involucrar una nueva fundamentación para la comprensión del fundamento y el sentido de los vínculos, en el cual el otro se integra en esta totalidad de los múltiples cuerpos que aparecen señalando las condiciones corporales, cognitivas, objetuales de la otredad. Surge de estas tesis ya el núcleo fundamental de una comprensión sociológica, constituida a partir de la fenomenología. A partir de Schütz se replantean las orientaciones de la reflexión sociológica y antropológica, pero las propias reflexiones de la fenomenología resultan iluminadas por esta refracción a través de lo social. Conjuran el peligro de una precipitación abismal al proyectar a condiciones metafísicas la primacía de lo trascendental, pero quizá cancelan, de manera definitiva, toda inclinación a circunscribir la reflexión fundamental sobre la experiencia y el conocimiento a una esfera solipsista.

Acentuar la visión husserliana del carácter constitutivo de la intersubjetividad, desarrollar la noción de mundo de vida sustentada en la incesante composición sintética de las experiencias subjetivas. Visto desde la perspectiva de Husserl ese mundo de vida revelaba una forma, era concebido como una integridad estructurada, derivado de una "conciencia comunitaria integradora que ha emergido del contacto social" [Husserl, 1970]. Asumir esa perspectiva como una formulación fundamental en la comprensión de la colectividad era al mismo tiempo inscribir un momento de inflexión decisiva en el pensamiento sociológico y antropológico. El trabajo de Schütz conmueve los horizontes establecidos de la sociología y, más tarde, al prolongarse en la reflexión de Garfinkel, también quebranta las certezas de la antropología. Esta conmoción radical parte de la introducción de una perspectiva para la comprensión de un objeto fundamental, desde la cual es posible replantear la antropología: este objeto es la acción, que, implícito en el concepto de intencionalidad, había dado forma a la reflexión fenomenológica. El concepto de acción, de actuar no es inédito ni en la sociología —elemento cardinal en los pensamientos sociológicos clásicos de Durkheim, de Weber, de Simmel, y de Parsons— y en la antropología, punto definitivo en las diversas conceptualizaciones

de la antropología funcional británica, desde Malinowski hasta Leach, tanto como en las propuestas antropológicas de Boas y Sapir, adquiere, sin embargo, con la inflexión fenomenológica un sentido y un alcance analítico y comprensivo inédito. Schütz, al inscribir el concepto de acción en los marcos de la reflexión sobre mundo de vida, había llevado a reformular radicalmente los presupuestos del acercamiento comprensivo a lo social. Schütz [1966: 116] escribe:

> Podemos hablar de presupuestos fundamentales característicos de la actitud natural en el mundo de vida, que son aceptados por sí mismos como dados de manera incuestionable: el supuesto de la constancia de la estructura del mundo, de la constancia en la validez de nuestra experiencia del mundo, y la constancia de nuestra habilidad para actuar sobre el mundo y dentro del mundo.

La propuesta de Schütz habla de un universo de significación, de un modo de darse del mundo como sentido. Es esta significación lo que asume una condición indefectiblemente estructurada que da lugar a una experiencia válida del sujeto ante el mundo y en el mundo, en el cual desarrolla su capacidad de actuar, de transformar esa estructura y, con ello, su experiencia del propio mundo. Pero el significado en sí se transfigura, se enrarece, se desdibuja o pierde relevancia o validez. El tema del vínculo con el otro pasa por el régimen del actuar y en él también el vínculo se transfigura, emerge o se extingue. El tema de la acción aparece como el gran tópico de Schütz, porque actuar reclama la plena aprehensión del entorno, del otro, de la propia conciencia; supone la inteligibilidad del mundo y de sí, modos de valoración y de atribución de relevancia —orientados hacia el mundo, hacia las modalidades de la acción y hacia la actividad misma de la conciencia— en el despliegue corporal de la potencia: actuar supone orientar el desempeño motriz, cognitivo, perceptual y afectivo hacia aquello que está "al alcance", que puede ser afectado o de cuya acción puede resultar la afectación del propio sujeto. La acción reclama recuerdos y evocaciones marcadas por la desaparición, por el pasado, y que, en el ámbito presente del actuar se proyectan sobre el futuro para sur-

gir como una expectativa. Tiempo y espacio de la acción constituyen el dominio mismo en el que concurren las acciones de los otros. La acción aparece así como un tópico crucial que da lugar no sólo a la sociología de la acción, sino a las modalidades contemporáneas de microsociología y a las diversas alternativas de la antropología del ritual. La capacidad de acción para expresar de una manera determinante el modo de creación del sentido del mundo no es sólo el desenlace corporal de una síntesis perceptual, de una síntesis pasiva. Es también una modalidad expresiva de la exigencia de "comunalización", del diálogo y la corrección recíproca de la inteligibilidad propia, válida, del mundo. La intencionalidad, el vínculo esencial de la conciencia con el mundo, se cifra esencialmente en el acto de atribución de sentido; es la acción primordial, el eje cardinal que orienta el sentido del mundo y, con ello, edifica los marcos para la acción que se expresa corporalmente, en un despliegue motor del cuerpo; cuerpo y acción están íntimamente enlazados con la intencionalidad que es, asimismo, acción. Schütz [1967: 208] afirmó sintéticamente:

> el mundo de la vida cotidiana es la escena y también el objeto de nuestras acciones e interacciones. Tenemos que dominarlo y cambiarlo para realizar los propósitos que perseguimos en el mundo y entre los demás hombres. Trabajamos y operamos no sólo dentro sino sobre el mundo.

El proceso social no es otra cosa que una comprensión del lugar de la acción como eje determinante en el vínculo constitutivo de la intersubjetividad, sucede al mismo tiempo de la construcción de lo social. El tema de la acción involucra una revolución sociológica en cuya estela todavía vivimos. No hemos asumido las consecuencias de esta transformación radical, ni forjado los conceptos consecuentes a sus exigencias. La reflexión de Schütz no sólo es una reflexión sociológica, promueve asimismo, de manera fundamental, una transformación radical del objeto de la antropología.

Garfinkel no realiza meramente la ampliación de la mirada de Schütz o la traslada irreflexivamente al dominio antropológico. La comprensión de la acción inscrita en un mundo de vida, en condicio-

nes de "corrección recíproca" [Husserl 1970], implica modos de aprehender y dar sentido a las acciones de ese vivir con otros, de engendrar una comprensión en un entorno estructurado, en el que concurren experiencias singulares, derivadas del propio involucramiento corporal y afectivo. Son experiencias señaladas por el significar propio de la conciencia, destinado a fundar la aprehensión válida del mundo, de los otros, en el marco inmediato y dinámico de la vida cotidiana.

No obstante, ante el conjunto de vasos comunicantes que se han dado, constitutiva e históricamente entre la visión fenomenológica y las tramas conceptuales construidas por la antropología, ésta no cede en su reticencia a asumir la consecuencia derivada de la revolución fenomenológica. Los desarrollos de la etnometodología de Garfinkel, que se presenta como una "operacionalización" de las concepciones sociológicas de Schütz y que se desarrolla en la estela de las reflexiones fenomenológicas contemporáneas, no sólo constituyen la derivación patente de la incidencia epistemológica de la fenomenología en el campo de la antropología. También han formulado propuestas propias de largo alcance, suscitando conmociones veladas, periféricas; han incidido de manera indirecta y oblicua en la reformulación contemporánea de los horizontes de la teoría antropológica y de las prácticas etnográficas. En la presentación a los materiales del Coloquio de Cerisy dedicado a la celebración y al análisis de las contribuciones de la etnometodología, los editores describen su situación con claridad:

> Una aproximación radical, ideas peligrosas: todo lo necesario para suscitar la animosidad y la incomprensión, ¡cuando no abiertamente el odio! Sin embargo, la trayectoria iniciada por Garfinkel no conlleva ni ataque ni provocación: se trata, simplemente, de aplicar al análisis de los hechos sociales, la consigna fenomenológica de "regresar a las cosas mismas" [De Fornel *et al.* 2001: 9].

De manera explicable, aunque no exenta de inquietudes, es posible corroborar que la incidencia perturbadora de la reflexión etnometodológica permaneció confinada durante largo tiempo a la esfera de la antropología estadounidense de la que se derivaron precarios

ejercicios en la esfera mexicana y otros dominios de influencia de ese pensamiento. No obstante, en el inquieto movimiento de las propuestas analíticas en el dominio antropológico estadounidense, las formulaciones metodológicas no dejan de confrontarse, aliándose, fusionándose, distanciándose y amalgamándose con otras perspectivas antropológicas y filosóficas significativas.

Así, el desarrollo en Estados Unidos de esta perspectiva, sin dejar de ser marginal, se conjuga con una perspectiva cuya incidencia no tiene una relevancia menor para el replanteamiento radical de la antropología contemporánea; la aparición del pragmatismo norteamericano que a su vez se expresa en una dualidad de miradas: el interaccionismo simbólico de Mead y los efectos mediatos de las visiones determinantes de Charles S. Peirce, John Dewey y William James. Esta confrontación entre el pragmatismo norteamericano y las recreaciones de la sociología fenomenológica es menos hostil y áspera de lo que aparece: la cercanía entre algunas reflexiones de Husserl y los planteamientos de William James no dejan duda de una concurrencia tangencial entre ambos pensamientos que despliega alcances constructivos relevantes en las perspectivas antropológicas.

La confrontación y, de alguna manera, la complementariedad y el diálogo entre ambas perspectivas, en el contexto de la polémica antropológica surge específicamente en torno de la noción de significación. El acento determinante puesto por Mead en la integración del simbolismo en los procesos de interacción, involucra un modo de darse singular de la aprehensión sintética de la experiencia y sus modalidades expresivas. Esto conduce a Mead a una recomposición de la mirada sobre el sujeto desde el concepto de interacción simbólica que no es ajeno a los planteamientos de Husserl acerca de la condición constitutiva de la intersubjetividad.

No obstante, la transformación radical de la antropología no surgió de un solo foco, el de la tradición anglosajona. La transformación de la antropología acompañó también a las profundas transformaciones que experimentó el pensamiento fenomenológico en el ámbito intelectual y político francés contemporáneo, en particular expresado en las vertientes críticas y en los desarrollos de Merleau-Ponty. Surgido

de la detenida consideración del pensamiento de Husserl, el trabajo temprano de Merleau-Ponty señala ya, sin embargo, una inflexión de las tesis sobre la intersubjetividad, el cuerpo y las formas de vida. Aparecen esbozadas en ella modalidades de la reflexión sobre la experiencia del sentido, que apuntan a la tensión que surge de la aprehensión de las condiciones trascendentales de la experiencia y el relativismo propio de las expresiones empíricas fraguadas en la interacción comunicativa en las colectividades.

Es esta tensión la que se advierte en las construcciones antropológicas sobre lo simbólico, que dan forma a la visión de Lévi-Strauss y su comprensión de la relación entre mito e historicidad, en las condiciones simbólicas del intercambio. Merleau-Ponty apunta: "hay ahí [en la concepción de Husserl] una reflexión sobre las posibilidades históricas que es autónoma e independiente respecto del conocimiento de los hechos históricos" [Merleau-Ponty 1960: 121]. Esta tensión entre exploración de las condiciones de posibilidad de la historia, de su sentido trascendental, y la descripción del hecho histórico en sí mismo, transforma también la comprensión de la estructura categorial invariante que subtiende al universo mítico expresado en formas narrativas empíricas. Esta diferencia constitutiva entre estructuras categoriales invariantes y su expresión empírica en el discurso mítico marca asimismo el sentido del debate con la antropología y la lingüística. Como se ha señalado reiteradamente, en su texto temprano, cardinal, *La fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty había claramente asumido el peso de la herencia de Husserl. No obstante, al centrar su exploración en las implicaciones de la noción fenomenológica de cuerpo —y más tarde, cuerpo vivido, carne—, experiencia y expresividad, trastocó la comprensión canónica de la relación cuerpo-mundo. Al revelar la relación recíprocamente constitutiva entre cuerpo y mundanidad, Merleau-Ponty bosqueja ya no solamente un apuntalamiento de la experiencia, más allá de una sino como eje de una fundamentación ontológica propia.

Las tesis sobre la intencionalidad marcan su proyecto como una inflexión propia respecto de la fenomenología canónica, en la medida que asumen una relevancia propia de la visión y exigen la comprensión

del vínculo entre cuerpo, percepción y atribución de sentido. Estas reflexiones sobre cuerpo, percepción y sentido, se ven refractadas, en sus desarrollos posteriores, por una renovada y crítica recuperación del papel del lenguaje y su institucionalidad en la conformación de la experiencia. La vía de esta reconsideración es la lectura crítica —en absoluto concesiva— de la obra de Saussure, que abre, para Merleau-Ponty un ámbito de reflexión inédito: el de la relevancia de la expresión. Esta gravitación de la expresión en las modalidades de la experiencia señala el desarrollo del pensamiento de Merleau-Ponty, desde sus exploraciones vacilantes, inacabadas, hasta su formulación consolidada en *Lo visible y lo invisible* y *El ojo y el espíritu*, sus reflexiones finales derivadas de una meditación sobre la pintura de Paul Cézanne.

Merleau-Ponty no abandonó en ningún momento este peso cardinal de la reflexión sobre el cuerpo y es a partir de ella y del alcance ampliado de las nociones de intersubjetividad y de mundo de vida de Husserl que emergerá la faceta más relevante, antropológicamente, de su trabajo. En un primer lugar, la interrogación sobre la condición antropológica de la percepción, y, más tarde, sobre el lugar del cuerpo en la génesis y la dinámica del proceso social, ambas sometidas a las secuelas de la incidencia constitutiva de la intersubjetividad, aparecen como guías fundamentales que conducen el pensamiento de Merleau-Ponty hacia un universo propio, pero también inciden de manera patente sobre la orientación del pensamiento filosófico y antropológico contemporáneo. Quizá, al tratar de ahondar en las vías abiertas por el trabajo de Merleau-Ponty habrá que advertir que, en la búsqueda de su propia reflexión, éste se sitúa ya en el marco de un espacio polémico propio tanto respecto de la fenomenología de Husserl y Heidegger, como de la fenomenología francesa —Sartre, Lévinas, para señalar sólo las figuras claves para la comprensión de ese momento—. La reflexión de Merleau-Ponty sobre la relación temporal, dinámica de la conciencia ante el devenir y la presencia, ante la desaparición que constituye el sentido del objeto percibido y el sentido que surge del hacer presente del propio cuerpo y del cuerpo del otro, en Merleau-Ponty, lleva a una distinción crucial: carne y cuerpo remiten a dos condiciones ontológicas diferenciadas, referentes ambas a la condición

de la corporalidad: cuerpo en el mundo, corporalidad del mundo y mundanidad del cuerpo, pero también cuerpo propio, cuerpo como experiencia de la propia corporalidad, como devenir del cuerpo objetivado en el régimen de la expresión. Esta condición de la corporalidad expresa también la condición primordial de la intersubjetividad que, ineludiblemente, toma como eje y vértice constitutivo el régimen de percepción de la corporalidad del otro y de sí mismo.

Esta reconsideración de la naturaleza del cuerpo, de la percepción y del vínculo con el otro, destinado a borrar la separación tajante entre sujeto y objeto, reformula radicalmente la noción de experiencia, pero también obliga a un reconsideración radical de lo que asumimos como "conocimiento del otro" e, incluso, como conocimiento del mundo. La intersubjetividad se separa por consiguiente de los recursos regulados e instituidos de la interacción cotidiana para revelarse como una estructura primordial del vínculo entre el sujeto y el otro, marcado por esta relación quiasmática que los destina a una interioridad y exterioridad recíproca: el otro constituido desde el sujeto y éste constituido en la constitución de la otredad. Esta mutua inscripción constitutiva entre el sujeto y el otro reformula el eje definitorio de la aprehensión antropológica orientada de manera privilegiada a la comprensión del vínculo en sí y del sentido del vínculo, articulados como forma originaria de lo social. Pero esta transfiguración del sentido del vínculo obliga a una reformulación de la experiencia: la experiencia aparece como el fundamento mismo de la aprehensión antropológica de todo régimen social del sentido.

De la reflexión de Merleau-Ponty emerge la exigencia de una antropología orientada al esclarecimiento de esta relación corpórea con el otro y expresada en el vínculo, que compromete las modalidades de la experiencia, tanto como la génesis, transfiguración y destino del sentido y la expresividad en las formas del lenguaje.

Esta irrupción de la tópica del cuerpo, la afección y la experiencia en el destino de la reflexión antropológica revela la intimidad de las meditaciones de la fenomenología y las exigencias de comprensión del trabajo antropológico. El cuerpo asume otro espesor en el espacio del sentido: deja de ser simplemente un soporte fisiológico, un asiento

material de las relaciones y las significaciones, deja de señalar simplemente la posición contingente de la trama de las acciones y la articulación funcional de los desempeños sociales del sujeto. El sentido y la identidad de lo mundano surgen de las potencias del cuerpo mismo que no solamente inscribe al sujeto en un aquí y ahora, sino que constituye el espesor temporal de ese aquí y ahora que no es ajeno al sujeto, sino una de las expresiones de su propia experiencia en el ámbito de los otros.

La polémica en el seno de la fenomenología y su confrontación con la pragmática alcanza hoy una plena vigencia. Replantea los alcances de la reflexión antropológica, funda una de las ramas más importantes de lo que hoy llamamos la antropología simbólica —y sus resonancias en la antropología interpretativa— que ahondan la relevancia antropológica de la confluencia del pragmatismo norteamericano y la fenomenología. Debemos a John Dewey, a George Herbert Mead, a Charles S. Peirce nuevas aproximaciones y acentos inéditos sobre el vínculo entre experiencia, significación, interacción, hábito y corporalidad, y su participación en la conformación de las identidades individuales y colectivas. Estas contribuciones alcanzan su más radical repercusión en la antropología contemporánea al derivar en la reconstrucción del proceso ritual, la refundación de la experiencia de lo comunitario, y la condición procesual de los procesos simbólicos. Es esa orientación la que señala la vía para la comprensión de las contribuciones decisivas de Victor Turner, la instauración de una perspectiva procesual centrada sobre la ritualidad y el drama como recursos para la comprensión de la calidad estructural de lo simbólico, pero también su fertilidad en la creación de nuevas expresiones de la experiencia.

Es por estos giros intempestivos, por esta red de transfiguraciones metafóricas de los acercamientos conceptuales entre fenomenología y "ciencias del hombre", que la antropología retorna nuevamente una necesidad de replantear la antropología radicalmente a partir de un concepto fundamental y fundamentalmente fenomenológico, un concepto de experiencia. No podemos hoy pensar la antropología sin ese concepto, eje cardinal de las muy diversas tentativas de reflexión. El concepto de experiencia aparece a la vez como síntesis y apertu-

ra, condición potencial capaz de instaurar un diálogo entre las tradiciones filosóficas y antropológicas, y las exigencias de inteligibilidad planteadas por el momento culturalmente complejo de la modernidad. En la estela de esta nueva aprehensión contemporánea sobre la relevancia del sentido y la experiencia se cifran hoy los alcances de la reflexión sobre la naturaleza y el destino de la cultura, que no pueden esclarecerse hoy sin sostener el diálogo a veces extraño, a veces oscuro, entre la fenomenología y la antropología.

Bibliografía

De Fornel, Michel, Albert Ogien y Louis Quéré (eds.)
2001 *L'ethnométhodologie. Une sociologie radicale*. Colloque de Cerisy. La Découverte. París.

Husserl, Edmund
1970 [1954] *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. David Carr (trad.). Northwetern University Press. Evanston.

Lévy-Bruhl, Lucien
1963 [1935] *La mythologie primitive*, ed. revisada. Press Universitaires de France. París.

Merleau-Ponty, Maurice
1960 De Mauss à Claude Lévi-Strauss, en *Éloge de la philosophie et autres essais*. Gallimard. París.
2000 Les sciences de l'homme et la phénoménologie, en *Parcours deux: 1951-1961*. Verdier. París.

Schütz, Alfred (ed.)
1967 *Collected Papers*, 3 vols. La Haya/Martinus Nijhoff. La Haya.

4. Devenir e intencionalidad en la narración de sucesos

Roberto Flores Ortiz*

Introducción

Los hechos de conciencia que el lenguaje propicia se despliegan bajo la forma de significaciones: algo adviene al campo de presencia por vía del lenguaje, se instala frente a nosotros y exhibe sus enlaces con todo

* Doctor en Ciencias del Lenguaje (opción semiolingüística) por la Universidad de París III-Sorbona Nueva. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1994. Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas. Autor del libro *El Amor de las Razones. Saber e interacción en la Historia de las Indias de fray Diego Durán*. Editor del libro *Formas de vida*, publicado en la revista *Tópicos del Seminario*. Traductor de varios libros y artículos en las áreas de semántica y semiótica. Es profesor-investigador de tiempo completo de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Ha sido profesor-investigador de tiempo completo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en la Licenciatura en Lingüística y los Posgrados de Ciencias del Lenguaje, Antropología y Arqueología, Maestría en Lingüística y en el Doctorado en Antropología; es responsable de la línea de investigación en Semiolingüística y Semiótica: textos y cultura material. Ha sido investigador visitante en el Departamento de Lingüística de la Universidad de California en San Diego y profesor visitante en el Departamento de Lingüística de la Universidad Lumière Lyon II. Ha impartido cursos en la Universidad de Buenos Aires, el Colegio Mexiquense, en la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Universidad Nacional Autónoma de México, en la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Sus campos de investigación se sitúan en la Semántica lingüística y la Semiótica. Sus investigaciones tratan el análisis del discurso histórico y las teorías del significado en las disciplinas lingüísticas y semióticas. En 1988 recibió el premio Nicolás León a la segunda mejor tesis de doctorado en lingüística.

lo demás que en esos momentos nos está siendo relatado. Los objetos de una narración, que llamamos sucesos, no remiten directamente a un contenido intencional de las representaciones, sino que constituyen objetos intencionales de segundo grado: contenidos que remiten a otros contenidos. Frente a las tesis de quienes sostienen la poca adecuación de la conciencia para captar los procesos mentales constitutivos de la significación lingüística, es posible plantear una descripción de los contenidos semánticos que se apoye en sus modos de presencia en los textos y frente a los sujetos. Ésta es la tarea de una semiótica del devenir de los sucesos: a partir de los modos de presencia semiótica se plantean tres formas en que opera el devenir de los sucesos, como devenir estricto, como sobrevenir y como advenir. El examen de los contenidos intencionales de esas formas del devenir exige abordar sus mutuas relaciones de dependencia, la dinámica de las fuerzas que animan sus articulaciones recíprocas, la manera en que captan la atención del sujeto y juegan con sus expectativas. El presente trabajo resume un conjunto de tesis que fundamentan una semiótica de los sucesos, una semiótica basada en la consistencia temporal, mereológica y dinámica de dichos sucesos que se encuentra en obra dentro de los relatos, pero que también toca importantes puntos relativos a una antropología del ritual, tarea iniciada por Ingrid Geist [1999 y 2005].

Devenir en el lenguaje

El mundo aparece ante el sujeto como un flujo continuo de acaeceres. Los hechos ocurren y desaparecen incesantemente: aquello llamado un hecho se encuentra siempre en devenir. Los mismos objetos de la filosofía natural, en tanto no son eternos, se encuentran sujetos a procesos evolutivos. Sin embargo, en semiótica no interesa tanto el devenir de los hechos o de las cosas en el mundo o el transcurrir de los acontecimientos en la conciencia, como el discurrir, la continuidad de aquello que es contado y que es responsable del efecto de continuidad en los relatos. Ese efecto lo producen los sucesos al ser concebidos como un conjunto ordenado de magnitudes semánticas en el seno de

una estructura narrativa: con ello se busca caracterizar a la semiótica narrativa, ante todo, como una semiótica del suceso.

Pero poner en un mismo plano e intentar una integración conceptual del devenir y de los sucesos en los relatos roza la imposibilidad: en efecto, si el devenir concierne la existencia cambiante de los seres, su inserción en el tiempo, la narración de sucesos remite a la inscripción de una unidad semántica en un espacio textual. Devenir y sucesos narrados se oponen como la identidad del ser a su evolución y esto desde los griegos: un conflicto ya se plantea entre la temporalidad del ser y su permanencia y con mayor agudeza cuando se trata de unidades del lenguaje dotadas de una identidad aparentemente inmutable y permanente: lo dicho en el texto, dicho está, no cambia; nada más alejado del flujo cambiante del discurso, del discurrir en el tiempo.

El devenir en la narración de sucesos se plantea, pues, como una paradoja. No es que no haya razones para negar la incompatibilidad, al afirmar por ejemplo, que las lenguas evolucionan o que el sistema de la lengua no excluye la pertinencia del flujo discursivo del habla, o que un suceso es una entidad con un sentido eminentemente dinámico. Es posible conceder lo anterior, pero ello no invalida el hecho de que, al realizarse en el habla, las unidades lingüísticas adquieren una presencia inmutable. Sobre un modo de presencia irrevocable se ha erigido la disciplina lingüística, en su afán por identificar las regularidades, los hábitos y las reiteraciones en el lenguaje.

Desde otra perspectiva es posible aducir que hablar toma tiempo y que esa temporalidad es responsable del carácter momentáneo de las palabras. Toda palabra tiene su momento, no sus quince minutos de gloria o de pertinencia, sino la brevedad del tiempo que toma proferirla. La linealidad del lenguaje es responsable del flujo discursivo: narrar es un suceso perpetuamente cambiante, pero no es eso lo que aquí se ha intentado al mencionar la narración de sucesos. Aquí no se pretende abordar el devenir del decir, sino el de lo dicho. Esta es la diferencia que M. Merleau-Ponty [1945: 229] planteó a través de la distinción entre palabra hablante y palabra hablada, expresión primaria y secundaria, respectivamente. Para este filósofo, el lenguaje hablante es proyectivo, indica el arribo del pensamiento y del sentido al mundo de los

fenómenos, su advenir: el acto de habla no manifiesta algo preexistente, como una intención comunicativa, sino que se constituye en acto en el momento de su producción y de su recepción: de esta manera, el sujeto experimenta el tiempo del habla de manera directa al inscribir su acto de lenguaje dentro del campo de presencia; es en ese campo donde los acontecimientos se inscriben, al seguir la doble orientación de la intencionalidad, que distingue entre retención y protensión, entre orientación hacia el pasado y proyección hacia el futuro. Por su parte, el lenguaje hablado se constituye mediante una retrospección, es expresión de un legado de experiencias previas: se inscribe como último término —en el tiempo presente— del devenir de la cultura. Aquí se verá que el lenguaje hablado, el conjunto de significaciones, posee su forma propia de existencia en el discurso, que también se ve sujeto a formas específicas del devenir y que es posible cuestionar su temporalidad interna a la luz de la intencionalidad.

Desde una perspectiva referencial es posible pretender que la temporalidad del decir es isomorfa del transcurrir de los hechos en el tiempo, que si los sucesos narrados fluyen es porque mantienen una relación icónica con el fluir del mundo. De este modo se torna posible hablar de manera alusiva del devenir de los sucesos narrados a partir de su similitud con el devenir mundano. El razonamiento tiene un vicio de fondo, pues concede de antemano aquello que intenta demostrar: ¿cómo pretender que un contenido semántico y una característica del mundo mantengan una relación de parecido, siendo ambos de naturaleza esencialmente heterogénea, si no es porque se postula *a priori* la equivalencia entre el rasgo de sentido y el atributo ontológico? De ahí a brincar alegremente a un ataque en regla contra la arbitrariedad del signo lingüístico no hay más que un paso, paso que se da con total ignorancia de la petición de principio.

El periplo aquí emprendido se revela, pues, plagado de escollos: para sortearlos es preciso partir ahora del modo en que los sucesos se inscriben no sólo en el relato, sino en el campo de presencia de quien lo enuncia o de quien lo aprehende; sólo de esta manera es posible explicitar el modo en que la expresión *el devenir de los sucesos narrados* tiene un sentido que no se apoya en el *a priori* de la iconicidad,

sino que construye esa iconicidad; que no solamente habla del devenir como representación, sino que hace de él una significación; sólo así ese devenir logra tener cabal derecho de existencia en el discurso, así como una presencia sensible para la conciencia.

Modos de existencia y campo de presencia

Aquí se ha hablado del discurso como de un proceso mediante el que los hechos del lenguaje, con todo y sus contenidos semánticos, se inscriben en un campo textual de presencia: la existencia de esos hechos es una meta en sí misma, pero es también el medio por el cual un sujeto evoca hechos en el mundo. La semiótica reconoció inicialmente tres modos por los que las magnitudes adquieren existencia sígnica, tres modos en que la semiosis hace presente dichas magnitudes: la existencia virtual, actual y realizada. Los textos son el terreno en el que las magnitudes atraviesan constantemente por los tres modos de existencia.

Es posible tomar como ejemplo unas canciones (un poema o una letanía): los cantos de María Clara. El análisis que Ingrid Geist emprendió parte de la hipótesis que se trata de cantos mediante los que María Clara, una mujer huichola, "somete a [su] hermana [Benita] a un ritual de aflicción" [Geist 1999: 38], al comunicarle su pesar por la distancia que las separa: ambas habitan en poblaciones distantes. El subtítulo del artículo citado marca el tenor de lo que aquí se trata: "Análisis semiótico de un ritual hablado", pues en los cantos no sólo se narran sucesos o acciones, sino que ellos poseen una dimensión pragmática mediante la que se realiza el hecho ritual. Aquí se dirá que el decir y lo dicho *advienen* ambos al campo de presencia.

En cuanto a lo dicho, la mención de distintas acciones sirve para mostrar la manera en que esos contenidos semánticos adquieren existencia semiótica. La fórmula con la que se inicia la primera canción, es traducida al español como *yo ya me voy*, "ofrece una modalización virtualizante (deber y/o querer hacer) y una actualización (saber y/o poder hacer) en el paso inmediato al futuro próximo, ya que el

desplazamiento del sujeto parece inminente" [Geist 1999: 41]. El adverbio *ya*, empleado en la traducción, aparece aquí con su valor prospectivo, que señala la proximidad del suceso: el adverbio no tiene un valor predictivo, sino que apoya la prospección en la virtualización del sujeto operador, quien enuncia y anuncia la realización indefectible del programa narrativo. De este modo, el desplazamiento (*irse*) se inscribe en el campo textual de presencia, es puesto a disposición del enunciatario por parte del enunciador: esa presencia es virtual y anuncia su realización, una vez que se cumplan las condiciones requeridas (actualización); sólo hasta que se verifique, el desplazamiento podrá ser considerado como inscrito plenamente en el campo de presencia, mientras no sea así la presencia se verá simplemente esbozada.

El ingreso al campo de presencia, el paso a la realización, se concibe como la travesía de una frontera o de un umbral. Ese paso es gradual o abrupto: se realiza como un tránsito continuo o como una discontinuidad. La semiótica narrativa estándar privilegió el estudio de las trasformaciones súbitas en que un estado inicial es sustituido en un instante por un estado final: poco importa que la transformación haya tomado tiempo en prepararse, el hecho es que el relato culmina la discontinuidad en ese momento crucial. Pero, en otros casos, el cambio se opera tan pausadamente que su percepción se torna difícil, sin que la lentitud sea un impedimento para la conceptualización, como sucede con el verbo *desvanecerse*. Y en otros más, el cambio se alarga al extremo, sin que se plantee en ningún momento su culminación: es el caso de los llamados verbos graduales o "de devenir", como *acelerar*, cuyo desarrollo es asintótico, en los que el verbo no adquiere su sentido al postular una meta, sino que "hace camino al andar"; en tales casos el umbral de realización nunca es atravesado y la duración del suceso se extiende hacia el infinito. Curiosamente algunos de estos verbos tienen una segunda interpretación incoativa (*enriquecerse*), que corresponde a la actualización del suceso: de modo que éste se despliega eminentemente como una fase mediana de extensión ilimitada, situada entre una fase virtual ya rebasada y una realización plena que todavía no llega o que, tal vez, nunca llegará. Estos verbos son ajenos a la concepción de los sucesos en términos diferenciales,

como transformaciones de estado. Pero también subvierten los modos de existencia semiótica, pues la realización deja de ser garante de la presencia semiótica. En especial es imposible considerar que la no realización (*aún no*) equivale a la ausencia del campo de presencia; los sucesos expresados por tales verbos *ya* están presentes a la conciencia aunque no terminen.

Imagínense los modos de existencia como tres círculos concéntricos, pero descentrados, cuyos perímetros son cada vez más difusos conforme están más alejados del centro (figura 1): de este modo el círculo central se encuentra fuertemente demarcado (en el diagrama aparece con línea continua), mientras que la delimitación del círculo exterior es vaga y por ello más débil (línea punteada). Así, la existencia realizada es afirmada de manera tajante y sin ambages: *ya es*, sin duda alguna. Por su parte, la existencia virtual no vacila entre el (*aún no*) ser y el franco no ser, sino que por momentos pierde la diferencia entre ambos: la existencia en ese punto es tenue. Por su parte, la actualización del ser tiene la peculiaridad de poseer dos fronteras: este modo de existencia se caracteriza ante todo por oscilar entre los dos extremos de la existencia, por someter a las magnitudes que en ella se ubica al riesgo de una regresión, de un retorno al no ser. Ofrece pues dos fronteras, una nítida, que la distingue de la realización y una difusa, que tiende hacia la virtualización —a menos que provenga de ella y se dirija hacia el centro—. La existencia actual es por esencia polémica y dinámica, conforme a su naturaleza de espacio de transición.

Las magnitudes semióticas se actualizan y se realizan al ingresar a dichos espacios pero son susceptibles de ser expulsadas de ellas. Los tránsitos de ingreso o de expulsión no son simétricos e inversos, puesto que la involución de un estado realizado no conduce a su actualización, sino que se virtualiza. Para resolver esta dificultad J. Fontanille y C. Zilberberg [1998: 188] han propuesto un cuarto modo de existencia que llaman *potencializada*; por su parte, P. A. Brandt [1994: 45] denomina *revirtualización* el tránsito de la existencia realizada a la virtualidad, sin pasar por la existencia actual. Al interior de la existencia realizada se sitúan los estados y los procesos en una permanencia que no forzosamente es carente de fluctuaciones. Es posible narrar

que una actividad es constante, presentar, por ejemplo, a un personaje como un lector voraz, sin que se afirme que la realización de la lectura es ininterrumpida, pues es posible que ese personaje suspenda la lectura para dar lugar a otras tareas. Las fluctuaciones corresponden a cambios en la intensidad del ejercicio de la actividad, esto mismo ocurre en el caso de los estados permanentes que serán denominados genéricamente la *stasis del devenir*.[1]

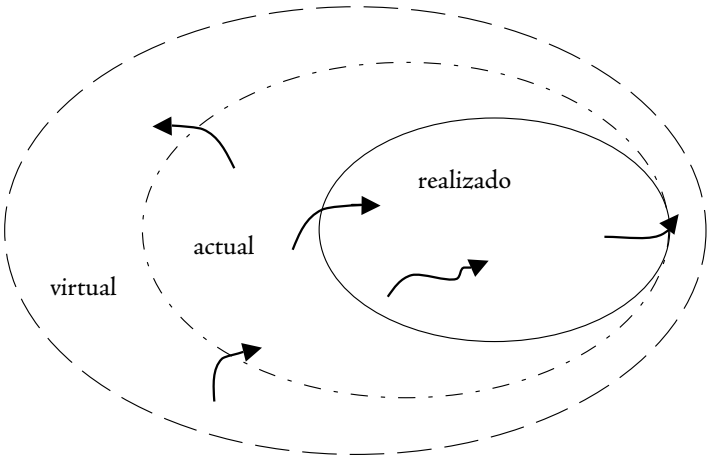

Figura 1. Modos de existencia y campo de presencia.

Centrado en el suceso, sin consideración de sus participantes, el discurso tiene como objeto al mismo suceso, su realización eventual o no, tanto como el ritmo de sus cumplimientos. El espesor de la existencia actual es variable: si el espacio de transición es ancho, el recorrido es largo y se ve sujeto a muchas vicisitudes —un recorrido laborioso supone un tiempo largo de incertidumbre en el que el suceso varía entre el ser y el no ser —; si es angosto, las peripecias se suceden a gran velocidad. Todos estos son temas que C. Zilberberg [1995: 223-241]

[1] En el diagrama, las flechas marcan los tránsitos posibles de un modo de existencia a otro: nótese que no se plantea un paso de la existencia realizada a la actual, sino que se transita directamente a la existencia virtual. Además una flecha ondulada señala la *stasis*.

ha privilegiado al otorgarle un papel centrado a la categoría del *tempo* en la constitución de las magnitudes semióticas.

Es posible abordar ahora la temporalidad de los sucesos instaurados en el campo de presencia, a partir de las orientaciones intencionales.

Las orientaciones de la intencionalidad y el entramado del tiempo

La pareja retención/protensión remite a la duración mínima de un acto intencional, es decir, de un acto de conciencia. Se opone a una instantaneidad considerada imposible y se presenta como una distensión o despliegue temporal que afecta el momento presente. Cada acto de conciencia posee una duración y, en consecuencia, es susceptible de ser examinado a la luz de la organización de esta duración alrededor del presente. Se llama *retención* a la impronta del pasado en el presente, a la orientación de la conciencia hacia el pasado, mientras que la *protensión* designa una orientación inversa, aunque no simétrica, hacia el futuro. La disimetría surge del hecho que la retención tiene como objeto aquello que *ya no* es, pero que *todavía* permanece, mientras que la protensión remite a aquello que *aún no* es, al tiempo que *ya* se torna presente.

Debe quedar claro que, con respecto a la retención/protensión en el marco del lenguaje, no nos referimos a la temporalidad de la experiencia del mundo, sino a la temporalidad semiótica en sus dos dimensiones básicas: la de la instancia de enunciación y la del enunciado. Si bien la temporalidad enunciativa forma parte de la experiencia del mundo, simplemente en la medida en que hablar toma tiempo, la temporalidad del enunciado no corresponde a la inserción de un sujeto en el mundo, del que llega a tener conciencia, sino a un contenido semántico. Indudablemente la temporalidad enunciativa se articula con la temporalidad enunciva. Sin embargo, a pesar de que la conciencia del tiempo en el acto de habla tiene repercusiones en el contenido enunciado, y viceversa, cabe señalar que la semiótica postula que es

posible un análisis inmanente del contenido enuncivo, lo que plantea una dificultad para hablar acerca de los contenidos semánticos desembragados en términos de una "conciencia íntima del tiempo". En tal caso cabría preguntarse desde qué perspectiva es posible hablar de una distensión del tiempo en el enunciado. Si se intenta dar respuesta inmediata nos enfrentamos al hecho de que un enunciado captado fuera de su vínculo con la instancia de su enunciación (un enunciado desembragado) construye un mundo, que si bien no siempre es una ficción, siempre está desligado del mundo de la experiencia (lo que es válido incluso para la historiografía): ese mundo está dotado de propiedades temporales, aunque no necesariamente aquéllas ligadas a la conciencia del instante. Si se enfoca el contenido semántico desembragado y se le considera como producto de una distensión temporal, entonces es posible intentar una respuesta.

En el lenguaje, la doble orientación permite caracterizar la ubicación de cualquier magnitud semiótica, ya sea que pertenezca al plano de la expresión o al del contenido, sin necesidad de considerarla como un elemento atómico e independiente que obedece a una sintaxis formal, como lo plantean algunas escuelas lingüísticas. En contraste, dentro de la postura aquí presentada, cada magnitud es definida intrínsecamente como una entidad mínimamente relacional que se orienta temporalmente hacia el pasado o hacia el futuro y de ahí obtiene su presencia en el discurso. Sin pretender hacer un inventario exhaustivo, es posible encontrar ejemplos de estas orientaciones fundantes en las rimas y en las aliteraciones, al igual que en las gradaciones, en las repeticiones y las amplificaciones, por citar figuras retóricas. También aparece en fenómenos de armonía vocálica, en predicaciones concesivas o en categorías aspectuales como el iterativo. Asimismo, la secuencialidad narrativa manifiesta tanto retenciones como protensiones entre sucesos, con respecto al orden, al *tempo* y la duración: a ellos se debe, entre muchos otros efectos, el suspenso en las narraciones. La existencia semiótica que se torna presente a la conciencia es susceptible de reconocer la doble orientación, protensiva y retenciva en los enunciados de estado, con las que se manifiesta el ser: en el discurso, los esbozos del ser se siguen linealmente de manera indefinida

y se superponen unos a otros: de modo que la proyección cognitiva de las metas, responsable de la progresión narrativa, responde no sólo a anticipaciones que son obra del sujeto y producto de su experiencia, sino también a la orientación protensiva de los sucesos.

Las dinámicas narrativas se inscriben en la intencionalidad: la protensión condiciona aquello susceptible de entrar en el campo de presencia y que se actualiza en virtud de un sentimiento de congruencia. El suspenso en los relatos posee múltiples matices emotivos puestos en juego por esa orientación: esperas ansiosas, exasperadas, aburridas, esperas también de lo inesperado, [véase Greimas 1987] que se presentan con distintos grados de intensidad. En la espera, la trama perfila en el horizonte de presencia la posibilidad de ocurrencia un suceso y lo hace desde una orientación temporal específica que corresponde a la aparición protensiva de un suceso en el horizonte de presencia: es posible que esta protensión se torne en una actitud anticipatoria, más voluntarista y consciente del sujeto, pero también es posible que esa orientación suscitada por el relato no se resuelva en una expectativa.

En cambio, al considerar una transformación narrativa, inscrita claramente en una red de presuposiciones, es posible considerar que el estado inicial estaba predeterminado por el final que le daba todo su sentido. De esta manera, situaciones que de otra manera serían consideradas anodinas marcan, con su existencia retenida, el curso de los sucesos posteriores.

En cambio, sobre el devenir con vocación de insignificancia sobreviene el hacer transformador, ni retencivo, ni protensivo, sino sorpresivo, que hace advenir el final.

Orientación temporal y formas del devenir

La orientación en el sentido del devenir involucra tanto a Ego como a todo su entorno, es decir, aquello que es temporalizado no está limitado a la entidad puesta en foco, sino que se extiende hasta abarcar su mundo. El devenir aquí presentado concuerda con las dos metáforas básicas del tiempo en el lenguaje, la *metáfora-ego* y la *metáfora-suceso*

[Closs Traugott 1978]: al avanzar hacia el futuro, el sujeto que adopta esa dirección del flujo temporal, ve presentarse ante él un horizonte de indeterminación, abierto a una multitud de posibilidades; en cambio, cuando el sujeto es presentado como un observador ubicado en un punto fijo del tiempo (el presente), los sucesos preexisten en el futuro (modos de existencia virtual y actualizado), antes de realizarse en el presente y fijarse en el pasado (revirtualización). Dentro de la metáfora-ego los objetos situados en el campo de presencia lo hacen en la dirección del *devenir* de los ya existentes, mientras que en la metáfora-suceso, lo hacen en la dirección del *advenir* de lo que está aún por venir.[2]

Estas metáforas conceptuales poseen orientaciones temporales inversas: 1) la metáfora-ego se orienta de pasado a futuro y que se construye a partir de la imagen del sujeto —presente fijo, punto de referencia — que recorre el tiempo, dirigiéndose al futuro y dejando atrás el pasado; 2) la metáfora-suceso se orienta de futuro a pasado y se construye a partir de los sucesos que pasan por el campo de presencia del sujeto —presente cambiante —, este movimiento es equivalente al advenimiento de las magnitudes de sentido a la existencia semiótica (la semántica referencialista ha privilegiado exclusiva e inconsideradamente la primera metáfora). Se trata de "metáforas" en la medida en que, para M. Merleau-Ponty, se trata de distintas elaboraciones del tiempo que la conciencia construye, experiencias distintas, perspectivas distintas sobre el tiempo, que es posible correlacionar con el devenir de ego y el advenir del *suceso*.

M. Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción* [1945: 470], plantea la doble orientación a partir de la imagen del tiempo como la del fluir del agua de deshielo, del pasado hacia el presente y el futuro. Esa imagen, precisa el fenomenólogo, no es la de aconteci-

[2] El sobrevenir juega un papel propiciatorio, pues su tarea es la de hacer llegar a la existencia aquello que es virtual; mientras que el suceso así propiciado es adventicio, a la letra. Sin embargo, queda también claro que, en estricto sentido, lo que sobreviene es lo único que ocurre. Por ello es que tanto la semiótica tensiva como la fenomenología han privilegiado al suceso que sobreviene.

mientos sucesivos (el deshielo, su paso ante mí y su desembocadura en el mar) porque la idea misma de acontecimiento no cabe en el mundo objetivo. Un testigo situado al margen observa, desde puntos de vista distintos, los momentos del fluir del agua: los llamados "acontecimientos" son fraccionados por un observador finito en la totalidad espacio-temporal del mundo objetivo. Si no hubiera este observador sólo existiría un mundo indivisible e invariable; para que exista la idea de cambio es preciso un punto de vista desde el cual considerar el flujo. De esta manera el tiempo supone un punto de vista sobre el tiempo. El tiempo no fluye porque ese flujo es producto del acto de observación; la direccionalidad del tiempo es producto del observador. Prueba de ello es que, también en virtud del observador, es posible invertir también el flujo temporal: un observador *situado dentro del curso del agua* no mira al pasado, sino que contempla el futuro en los paisajes nuevos que van apareciendo frente a él.

La orientación marcada por el advenir afecta al suceso involucrado, aunque por inferencia se anticipe el efecto que tendrá el suceso entrante específicamente en el sujeto que será afectado y, en general, en el estado de cosas del mundo. Podría decirse que lo que adviene es un nuevo estado de cosas del mundo y no nada más el suceso, pero esto no cambia el panorama, pues en tal caso, el estado de cosas es concebido de modo unitario, en "bloque", por decirlo así. Estas diferencias van más allá de un simple contraste entre metáforas, pues pone en juego la experiencia misma de la historia por parte del sujeto. Es preciso tener en cuenta que la doble orientación es considerada aquí como un efecto de sentido, pero que repercute en una fenomenología del acontecimiento.

Otra característica de la doble orientación del devenir y su relación con las metáforas temporales reside en el hecho de que, en la metáfora-ego, los sucesos situados en el pasado se van acumulando, mientras que la metáfora-suceso sólo da cuenta de la singularidad de los sucesos, los cuales no se acumulan. La imagen del suceso en esta segunda orientación no sólo es localista, como algo que llega a destino, sino que también es la de un objeto inscrito en un acto de donación: al advenir, el suceso se nos "da" por parte de un destinador transcendente,

perspectiva que no aparece en la metáfora-ego, así como tampoco en el devenir propio de los sucesos y, con mayor razón, en el sobrevenir de las sorpresas.

Distensión temporal

En Husserl, la conciencia íntima del tiempo es introducida a partir de la distensión temporal de los objetos fenoménicos (aunque también reconoce que, al lado de la intencionalidad que se dirige a los objetos, existe la intencionalidad orientada hacia la conciencia misma). El autor recurre a un ejemplo similar al que ya había utilizado San Agustín para hablar del tiempo: una canción es entonada de principio a fin, sin que sea posible considerar que el canto entero es la suma de los instantes que lo componen. Suena una nota que el auditorio escucha, pero lo hace reteniendo las notas apenas entonadas y preparándose para las notas por venir: la conciencia se distiende para abarcar lo inmediatamente antes e inmediatamente después. Esa nota por sí misma se distiende temporalmente, como sucede en los fenómenos de asimilación fonética o de armonía vocálica progresivas o regresivas. No se trata, respectivamente, ni de un recuerdo ni de una anticipación, en la medida en que la retención y la protensión no corresponden a una conciencia voluntaria (un estado de alerta que también se encuentra en la palabra inglesa *awareness*), sino de la constitución misma del fenómeno que se ofrece intencionalmente a la conciencia: es ese fenómeno el que se encuentra distendido hacia un pasado y un futuro inmediatos. Con ello Husserl reconoce que el mundo de los fenómenos no se ofrece como un conjunto de imágenes de los distintos instantes que componen la canción: ninguna suma de imágenes instantáneas da cuenta del fluir del mundo. De modo que, para él, la dinámica se encuentra en la relación intencional que une al sujeto con el mundo, aunque es posible examinarla desde la distensión temporal de los objetos intencionales.

En Merleau-Ponty, la conciencia del sujeto en un momento se distiende en el tiempo dentro de los límites definidos por el campo de presencia. Para este autor la temporalidad no es un hecho objetivo

en el que el sujeto se inscribe —una flecha del tiempo—, sino que es constitutiva del sujeto: de hecho, para él, tiempo y sujeto forman una unidad indisoluble, no es posible que se dé uno sin que se dé el otro. De ello es posible extraer dos consecuencias: 1) el momento de la conciencia no es un instante presente sin duración, que al sumarse a otros instantes, produce una flecha del tiempo, sino que ese momento involucra la temporalidad entera en la medida en que el campo de presencia inscribe tanto el devenir como el advenir de los fenómenos en la conciencia a través de la red dinámica y siempre en formación de la retenciones y las protensiones; 2) los acontecimientos que advienen al campo de presencia atraviesan distintos momentos que los hacen pasar del ámbito de las protensiones al de las retenciones, primero más inmediatas y, luego, más lejanas y profundas pero que nunca llegan a desaparecer del todo, puesto que permanecen evocables en circunstancias propicias. De modo que las magnitudes semióticas presentes en el enunciado se inscriben en un campo de presencia, cuya extensión está dada no en sí misma sino como resultado de la profundidad retenciva y protensiva del mismo campo. Por otro lado, esas magnitudes no se inscriben simplemente bajo la forma de objetos de la experiencia sensible o inteligible, sino como acontecimientos (eventos captados cognitivamente) marcados temporalmente en su ocurrir, inmersos en un devenir y sujetos a una dinámica de fuerzas.

No son los acontecimientos los que constituyen el tiempo, sino la conciencia intencional del sujeto, que se distiende más allá del presente puntual: es el punto de vista del sujeto el que crea al acontecimiento en su temporalidad. El tiempo no es un dato de la conciencia, sino que es la conciencia la que despliega el tiempo. El tiempo, en ese sentido, precede a cualquier acontecimiento específico. Se habla, entonces, de la temporalidad de los sucesos en la conciencia y no de un tiempo externo al sujeto.

Las retenciones y protensiones constituyen los horizontes del campo de presencia: presencia de un *ya no* y de un *todavía no* en el presente distendido. La temporalidad constituye un entramado donde se inscriben los sucesos; cada presente los inscribe en esta trama pero crea sus propios horizontes: de ahí que este entramado sea perpetuamente

cambiante. Los instantes presentes no constituyen una sucesión, no hay una línea temporal que una los presentes: los vínculos entre los distintos instantes se producen a través de sus respectivos campos de presencia. El presente se torna pasado, pero no pierde su relación intencional con el sujeto, sino que pasa a inscribirse dentro del horizonte de retenciones. Con cada instante que pasa ese pasado se torna más lejano dentro de ese horizonte. El presente se torna retención y, a su vez, la retención, al hundirse más en el pasado, pasa a ser retención de una retención, dándole espesor al tiempo.

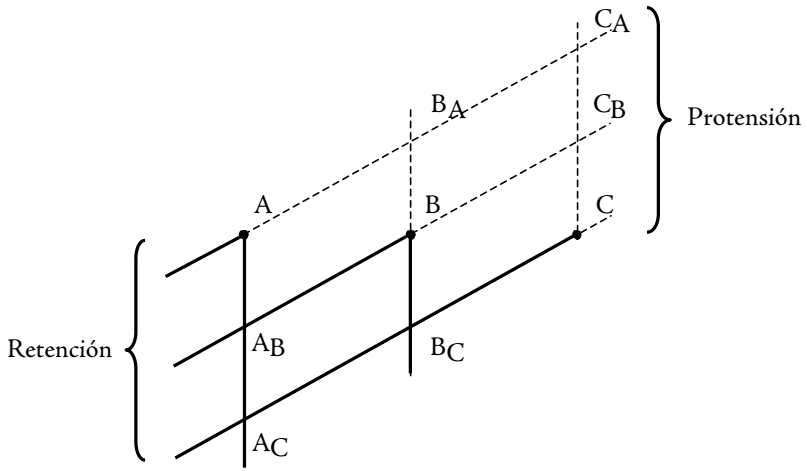

Figura 2. "El tiempo no es una línea sino una red de intencionalidades" [Merleau-Ponty 1945: 479].

Los puntos marcados A, B, C conforman los distintos instantes puntuales del ahora: no están vinculados entre ellos por ninguna línea temporal, puesto que esos instantes se vinculan mediante la trama de retenciones y protensiones; por lo tanto, no pueden ser denominados como pasado o futuro, sino que se sitúan en extensión como un antes y un después. Con respecto a los distintos "ahora", A, B o C, los demás puntos constituyen sus respectivos esbozos que surgen a partir de la distensión del ahora puntual: de modo que, la oposición pasado/

futuro surge de la distensión temporal. Los puntos …A_B, A_C, B_C… constituyen la trama de retenciones: se leen como "A_B: el momento A visto como retención desde el ahora B". Los puntos …B_A, C_B, C_A… constituyen la trama de protensiones: el punto B es una protensión vista desde el ahora A. Las líneas oblicuas constituyen la línea vivencial que pasa por cada ahora realizado: el conjunto de protensiones y retenciones de cada instante: B tiene como retención A_B y como protensión C_B; B se distiende hacia esos horizontes. Las líneas verticales conforman el devenir de un ahora dentro del tiempo: su existencia como protensión, como instante presente y como retención; esta serie es análoga a los modos semióticos de existencia (modos de presencia); va del futuro al pasado, pasando por el presente; su dirección es hacia abajo. Visto desde cada uno de los instantes presentes, desde cada "ahora", que por esencia es siempre distinto —ahora es A, ahora B, ahora C…—; este punto de vista es cambiante y sirve de punto de referencia para producir la ilusión de una flecha del tiempo que va de pasado a futuro.

Las metáforas del tiempo mencionadas en el apartado anterior no son alternativas sino facetas complementarias y necesarias para la conceptualización del tiempo. Para correlacionar ambas orientaciones es necesario tomar en cuenta el instante presente, los modos de existencia semiótica, el campo de presencia en un momento dado. En cada instante, el sujeto retiene instantes pasados y protiende hacia instantes futuros (línea oblicua). La existencia semiótica (línea vertical) es un juicio que elabora un sujeto exterior a las relaciones temporales: consiste en abordar un instante dado desde un instante anterior (B visto desde A) y un instante posterior (B visto desde C). La posibilidad de ver B en su propio instante es problemática. La línea horizontal es el resultado de las dos líneas anteriores, resultado de la correlación de la distensión temporal con los modos de existencia. Si traducimos la doble orientación en términos actanciales diremos que se requieren dos sujetos —uno inmanente a la temporalidad y otro externo— y dos objetos —el suceso y un instante preciso—. El tiempo nace de la relación de ambos sujetos con los sucesos. El tiempo no es una línea sino una red de intencionalidades; pero no

de un sujeto único, sino de un sujeto (percepción) inmanente y otro trascendente (apercepción). Desde esta perspectiva, la orientación *ego* equivale a la posición relativa de los "ahora" articulados en extensión alrededor del antes/después.

En la figura 3, la orientación *suceso* equivale a las líneas oblicuas, en las que los esbozos protensivos de un mismo suceso se hacen presentes y, luego, retornan al estado de esbozo, pero en retención, para dar lugar al contraste distensivo entre pasado y futuro. Las líneas verticales suponen multiplicar los puntos de vista, de manera que un mismo instante sea visto desde el mismo instante o desde instantes anteriores o posteriores. Las oblicuas son las resultantes de relaciones y…y, el conjunto de puntos ABC, y de las relaciones o…o, B_ABB_C. Nótese que la flecha horizontal no es "real", pues consiste en un conjunto, en principio no ordenado, de instantes autónomos (¿mónadas?); su orden le viene de dos miradas: la mirada del sujeto inmanente al tiempo, el horizonte de su campo de presencia en un instante dado (la metáfora-ego), y la mirada de un sujeto transcendente capaz de ver un suceso dado desde varios instantes, pero no de manera simultánea (la metáfora-suceso).

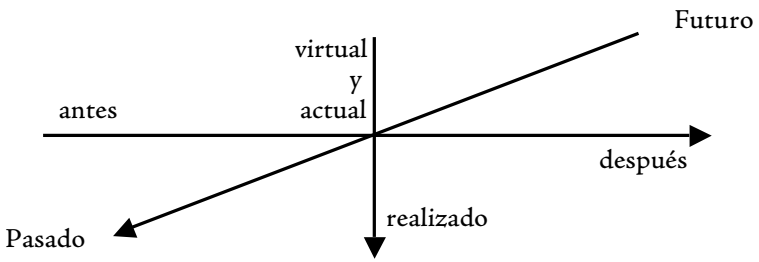

Figura 3. Temporalidad y modos de existencia.

El hecho de que la horizontal dependa de las otras dos flechas significa que la secuencialidad (antes/después) es segunda con respecto a la distensión (retención/protensión) y los modos de existencia (de virtual a realizado). Se obtienen así las correlaciones siguientes:

- Con respecto a un "ahora" B, el suceso C_B (Y visto desde x) es futuro y después.

- Con respecto al "ahora" B, el suceso A_B es pasado y antes.
- Pero, con respecto a B, B_C corresponde a un suceso pasado y después ("B será pasado en C").
- Y, con respecto a B, B_A es un suceso futuro y antes ("B fue futuro en A").

Formas del devenir narrado

Al asumir, por una parte, la distinción entre transformación y permanencia, por la otra, las dos orientaciones posibles de las transformaciones —hacia la realización o hacia la revirtualización— y las dos orientaciones metafóricas del eje del tiempo, es posible definir tres formas del devenir, de acuerdo a la manera en que se sitúa en el campo de presencia:

- Un suceso permanece, sigue vigente, aunque eventualmente esté provisto de una dinámica interna responsable de su evolución: ese caso corresponde al *devenir* estricto.
- Un suceso irrumpe sorpresivamente en el campo de presencia y modifica los contenidos ahí preexistentes: en tal caso se hablará del *sobrevenir*.
- Un suceso anuncia su llegada desde un más-allá indeterminado: el *advenir*.

Es posible correlacionar las tres formas de la categoría general del devenir con las concepciones del destino en los griegos:

- Destino (*moira*) corresponde a lo inevitable, es resultado de la concatenación de causas eficientes; considerado sin dirección y sin finalidad, no hay posibilidad de evaluarlo: devenir.
- Fortuna (*tyché*) es un sinsentido, es producto del azar, es contingencia absoluta y arbitraria y, por ello, no admite ninguna explicación (al menos desde la inmanencia): sobrevenir.
- Providencia (*pronoia*) es producto de una causa divina o escatológica, emana de algún tipo de entidad trascendente o inmanente, no es gratuita y es objeto de un don: advenir.

El *devenir* propiamente dicho da cuenta de la persistencia o de la evolución de un suceso ya instalado en el discurso, corresponde a la *stasis* ya mencionada aquí. El suceso se sitúa en su propia duración y es captado en el presente por un sujeto para quien el suceso existe *todavía*: esa captación es cursiva, ya que se produce en el sentido de la progresión narrativa, aunque no se mencione ni su inicio ni su final. En caso extremo, el devenir torna difícil la distinción entre el estado y el cambio, como lo muestran los ejemplos de los verbos de devenir, salvo como una anticipación prospectiva del resultado de una evolución eventual (*la flor se marchita*). Las categorías aspectuales que involucra son el progresivo y el imperfectivo.

El *advenir* capta el desarrollo del suceso en sí mismo, pero también con respecto a un punto final de referencia, aunque no se mencione su origen: el despliegue temporal del suceso se traduce en una duración sin frontera inicial, pero con frontera final. La orientación temporal es la de la metáfora-suceso, mediante la que se plantea el tránsito de una existencia virtual a una realizada: el sujeto responsable de la captación cognitiva lo hace al postular un *casi* o un *todavía no*. Eventualmente el suceso será objeto de una predicación mediante un *ya* retrospectivo. Esta predicación se logra sin necesidad de referirse a un factor causal. Como la etimología muestra, el advenir sitúa al suceso en un espacio de referencia concebido como un lugar de llegada, que se confunde con el campo de presencia proyectado en un futuro. Es una forma privilegiada por el discurso profético, como sucede también en la historiografía providencialista o en el futuro histórico, como en la frase: *Toda resistencia de los aztecas será inútil, al final Cortés saldrá vencedor.*

Por último, el *sobrevenir* capta la interacción entre dos situaciones o dos sucesos: uno de ellos interrumpe o produce una inflexión en el desarrollo del otro. La aparición de la causa es una irrupción, pues no muestra su origen; para la semiótica tensiva, el sobrevenir posee una valencia de intensidad que da cuenta del carácter "brusco", "abrupto", "intempestivo", "inesperado" de su presencia. Si es posible juzgar inminente lo que adviene, no sucede lo mismo con lo que sobreviene, pues en él está ausente toda mira protensiva: en ese sentido, se ve siempre afectado por un *ya* presente, que traduce la captación una vez

producido el suceso. No es posible asignar un inicio ni un final a un suceso así, por lo que sobreviene de manera no durativa: no importa lo que pueda durar su preparación o la duración que las racionalizaciones posteriores le asignen, el sobrevenir siempre es objeto de una captación instantánea. En el caso de las construcciones anticausativas (*la plancha se chispó*), no es posible percibir la eficiencia causal, únicamente su eficacia.

En virtud de la orientación temporal y de los modos de presencia semiótica, las formas del devenir son susceptibles de ser ubicadas en una estructura en Y presuposicional, que vincula un suceso consecuente con dos antecedentes. Para lograr la inscripción presuposicional, es preciso considerar que el punto de confluencia es el momento en que el suceso consecuente se realiza plenamente, pero que también es el lugar desde donde el sujeto capta su presencia. De esta manera una de las ramas corresponderá al devenir en la *stasis* (figura 4, flecha ondulada), cuya existencia se ve interrumpida por la irrupción de la segunda rama presupuesta (flecha recta): esa irrupción es responsable del advenir del suceso que se perfila desde sus consecuentes posibles (la flecha orientada hacia arriba).

De manera que, si la orientación presuposicional de las dos ramas antecedentes coincide con la orientación temporal del sujeto, la rama consecuente coincide con la orientación marcada por el suceso. Mientras el devenir encuentra su sentido en el recorrido del sujeto, en su posición dentro de una flecha del tiempo cuyo sentido u orientación se establece a partir del sujeto (metáfora-ego del tiempo) —es la identidad del sujeto dentro de ese recorrido, que va de pasado a futuro—, el sobrevenir es una discontinuidad que se introduce dentro de ese recorrido continuo. Añadiremos que el advenir se sitúa dentro de una flecha del tiempo que se orienta de manera inversa, de futuro a pasado. Si el tiempo-sujeto y el tiempo-suceso se orientan de manera opuesta, lo que permite su copresencia discursiva es el sobrevenir: el sobrevenir es el terreno común en donde ambas temporalidades se enfrentan. El sobrevenir es punto de contacto entre el devenir y el advenir; es el operador de los sucesos, pero de dos maneras distintas: convoca al advenir y torna visible a un devenir que de otro modo sería

invisible por insignificante, pero lo hace una vez que lo torna obsoleto. En ese sentido el devenir es un cuerpo destinado a ser marcado, inscrito, señalado en su desaparición. El sobrevenir es lo notable y el devenir es lo anotable. El sobrevenir se (a)nota, es escritura sobre y que se encuentra de sobra: el sobrevenir es gratuito.

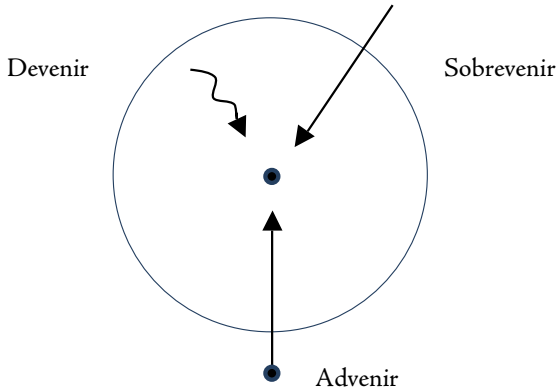

Figura 4. Formas del devenir y presuposición.

Dinámicas del devenir

La interacción entre el devenir y el sobrevenir establece una dinámica de fuerzas bajo la mirada inquisitiva observador, quien se pregunta: ¿qué ocurre? Pudiera pensarse que ese observador-intérprete se limita a convocar un objeto cognitivo genérico —por ejemplo, ocurre algo que corresponde a una conquista—, a seleccionar un suceso constatado —eso que ocurre es la caída del imperio mexica— para confrontarlos y llegar a una conclusión. Pero la historiografía nos muestra que cuando se trata de hacer la historia del presente se torna virtualmente imposible identificar un suceso en curso y categorizarlo de manera unívoca. El presente aparece por momentos como un conglomerado indistinto, como un flujo continuo tanto como una fragmentación de hechos heteróclitos, cuya unidad se nos escapa. De manera que reconocer fases iniciales y finales descansa en una inteligencia narrativa parcial, engañosa y, en gran medida, ilusoria. El hecho de que ciertas formas protocolarias o ritualizadas de comportamiento nos

proporcione una mirada cierta con respecto al devenir contribuye a enmascarar el carácter en gran medida subjetivo de la división de los sucesos en fases distintas.

Ya se dijo que el devenir es una insignificancia que no se echa en falta hasta que deja de ser: es familiaridad. Si el sobrevenir acaso se repite y se hace hábito (e incluso norma), entonces el devenir toma el relevo. Ninguna repetición es accidental: interpretamos el iterativo como devenir. Toda regularidad pertenece al devenir, que torna inteligible la historia. Cierto es que se ha pensado que la historiografía capta hechos singulares, pero eso es una ilusión, pues la más nimia identificación de un suceso supone una comparación con sucesos juzgados similares. El devenir no tiene fin, ni finalidad, no es objeto de una teleología. Así como el advenir es el terreno del discurso profético, no hay profetas del devenir: sólo de lo que está por venir, de lo que advendrá. Tampoco hay profetas del sobrevenir que es mero accidente: si el tiempo del devenir es el eterno presente, el tiempo que le conviene al sobrevenir es el instante y el del advenir es el del futuro.

El sobrevenir niega al devenir, pero no niega una positividad asertiva y sobresaliente, sino que niega aquello que ya no es o, mejor, aquello que no aparece sino cuando ya no está. Sobrevenir y devenir tienen su propio *tempo* y su propio tiempo. El sobrevenir se encuentra en lucha con el devenir: no tendría razón de ser si no fuera radicalmente distinto a él, si no le fuera opuesto. Si el devenir establece un marco de referencia, un sistema de temporal de coordenadas, el sobrevenir es aquello que es ajeno a esas coordenadas y que proviene de un allende. El devenir es como un muro contra el que se estrella el sobrevenir: es la resistencia que aquél encuentra a su paso. El sobrevenir es, entonces, una alteración del devenir, una diferencia radical con respecto al devenir. Si el devenir es un muro es un muro de fondo, sólo se tornará visible cuando el sobrevenir incida en él, el devenir es un ruido de fondo (como aquél que nos dicen es un remanente del Big Bang) sobre el que destacará el sobrevenir —que es figura— como una señal.

Una *dinámica de fuerzas* [Talmy 2000: 414] se establece entre las tres formas del devenir. Cuando ocurre entre el devenir y el sobreve-

nir, la dinámica pone fin a lo preexistente y lo sustituye abruptamente con un nuevo estado de cosas. Pero cuando sucede entre el advenir y el sobrevenir, se plantea una situación propiciatoria o un impedimento entre dos sucesos: ambos coexisten simultáneamente en el campo de presencia, uno bajo el modo del anuncio y el otro bajo el modo de la sorpresa. Por último, la relación entre el devenir y el advenir sustituye previsiblemente un estado de cosas anteriormente planteado por otro estado, a través de un suceso progresivo que anuncia su final.

En la antropología del ritual se considerará que, frente a una situación inicial, anterior al ritual, cuya tendencia es a la permanencia o al devenir —que Zilberberg llama "la continuación de la continuación"—, un primer suceso ritual resiste a esta tendencia y le da un vuelco que permite su superación. Esta resistencia corresponde a lo que C. Zilberberg [1988: 100-101] llama la "parada" o "detención de la continuación" y la superación consecuente corresponde a la "detención de la detención": para este autor ambos sintagmas son constitutivos de la función *misiva*, articulada en *remisión* y *emisión* y característica de la primera articulación tensiva del sentido, la dirección:

> […] al antiprograma, a la detención, le haremos corresponder un hacer remisivo; mientras que al programa, a la detención de la detención, le haremos corresponder un hacer emisivo —que bien podría ser llamado continuativo— [Zilberberg 1988: 100].

I. Geist [2005: 237] considera la detención de la detención como una "extraña caracterización" del arranque de la secuencia ritual, pero las formas del devenir la aclaran. El punto de partida es un sintagma de base: [Devenir] > Resistencia > Superación: el primero corresponde a una *stasis* y los otros dos a sendas formas básicas de la dinámica de fuerzas. En las secuencias rituales que I. Geist analiza, correspondientes a la Semana Santa entre coras y huicholes, el devenir previo (la continuación de la continuación) corresponde al mundo de la cotidianeidad y tiene el estatuto de un presupuesto (de ahí los corchetes). La siguiente fase es la de separación que corresponde a una resistencia inicial (la detención de la continuación) con

respecto al devenir de ese mundo: en ella se instaura el mundo de los borrados, que se caracteriza por una inversión de papeles de los participantes —por ejemplo, visten la ropa al revés o los hombres se visten de mujer—.

> En ciertas fases, las acciones rituales se orientan hacia una dirección contraria, es decir, hacia la disolución del orden cosmológico y la inserción del actor ritual dentro de un devenir incierto [Geist 2005: 20].

Por su parte, la superación (la detención de la detención) se produce en la fase de agregación, con la que el sujeto se reintegra a su mundo cotidiano, lo que sucede durante una comida ritual. De manera que la semiosis ritual se produce cuando el devenir encuentra una primera resistencia que da pie a la superación. Con ello se entiende que la fase liminar de negatividad constituye la fase central de la secuencia ritual y se encuentra flanqueada por resistencias y superaciones: ese mundo de los borrados se erige como una *stasis*, al igual que el devenir que niega, pero lo hace como un cuarto tipo de sintagma de la secuencia ritual, la continuación de la detención.[3] Es preciso concluir que los programas de acción ritual siempre se confrontan a un programa antecedente: el ritual es la resistencia que responde a la cotidianeidad y en eso reside su negatividad; esta primera confrontación permite el surgimiento de una nueva identidad como resultado del rito de paso.

De manera general, entre las formas causales básicas, es posible definir el bloqueo como una resistencia a la causación y la superación como una resistencia al bloqueo. Pero, al transitar hacia el sintagma de base, es preciso reconocer que la presuposición postula una resistencia antecedente y que tiene como consecuente una superación. Esto permite afirmar que toda causación en el fondo supera los factores que permitían el estado inicial; dicho en otras palabras, la *stasis* del devenir resiste el cambio. Frente a un estado inicial, que tiende a su

[3] Y no como la continuación de la continuación que caracteriza al mundo cotidiano.

permanencia, o bien, frente a una actividad en evolución, un primer suceso causal resiste esta tendencia y la invierte para presentarse como una superación.

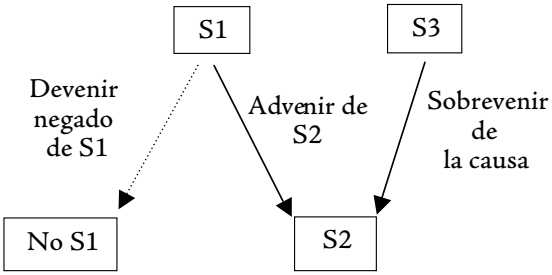

Figura 5: Devenir y dinámica de fuerzas: la superación.

De esta manera se obtiene el sintagma causal de base. Cuando un estado persiste o cuando una actividad simplemente se desarrolla, sólo hay lugar para el devenir, sin que nada advenga ni sobrevenga. Cuando la semiosis causativa encuentra la más mínima resistencia da pie a una superación. De esta manera un antiprograma se confronta con un programa antecedente, que sólo puede ser entendido como un antiantiprograma: "supondremos que cualquier lugar de la cadena es un lugar de emoción y, eventualmente, de resolución de un contraste entre un programa y un antiprograma" [Zilberberg 1988: 100]. Por este motivo, no es posible que el sintagma de base se inicie con una causación inicial, sino que lo hace con una resistencia: el devenir inicial no exige un sujeto volitivo ni actuante, éste surge del primer obstáculo encontrado. De esta manera la sintagmática reformula el orden paradigmático para permitir el surgimiento del sujeto: sólo a partir de la resistencia y la prohibición surge la voluntad de acción. El devenir inicial cumple el papel de instancia *ab initio* de la sintaxis causativa, el lugar en el que, siendo las cosas como son, sólo es posible plegarse a ellas: en consecuencia, un devenir jamás podría desplegarse como causalidad, sino únicamente como fase de suceso. Esta dinámica que afecta el devenir de los sucesos también se aplica al devenir de los actores.

Devenir e identidad narrativa

Considérense los niveles del recorrido generativo de la significación, en especial la articulación entre la sintaxis narrativa que se sitúa en el nivel semio-narrativo y la tematización que se ubica, como componente semántico, en el nivel discursivo. En esos dos niveles los participantes del relato reciben respectivamente una caracterización específica en función de los papeles que cumplen o están llamados a cumplir: en un caso, se trata de los papeles actanciales y, en el otro, de los papeles temáticos. Los papeles actanciales, es decir, las formas esquemáticas de la participación en la acción en general, se conforman por las relaciones entre distintos actantes alrededor de una acción y con los valores descriptivos y modales que se ponen en juego dentro de la interacción: así, por ejemplo, un destinador manipulador obtiene su identidad por su posición inicial en el esquema narrativo, que lo relaciona con la modalidad del deber-hacer y su transmisión a un destinatario. Por su parte los papeles temáticos se caracterizan por la "reducción de una configuración discursiva [agrupación isótopa de figuras] a un solo recorrido figurativo (realizado o realizable en el discurso)" [Greimas y Courtés 1982: 404] y la condensación de ese recorrido en un papel que podrá ser asumido por un actor. Los nombres de oficio ilustran bien la reducción figurativa a un recorrido: la palabra *joyería* remite a la elaboración y venta de objetos hechos de materiales preciosos, por parte de los *joyeros*, y que sirven de adorno, llamados *joyas*. En el ejemplo, la palabra *joyero* permite identificar el tema de las *joyerías* que se despliega a través de recorridos que remiten a la circulación y usufructo de ese objeto y se condensa, entre otros, en el nombre de quien ejerce ese oficio.

Como Greimas y Courtés señalan [1982: 23-24 y 27-28], los actores del relato obtienen su identidad en el momento en que, al menos, un papel actancial es puesto en relación con un papel temático. Los papeles actanciales se van articulando a lo largo del relato y, conjuntamente, brindan a un actante su estatuto, conformado por el conjunto de roles asumidos a lo largo de su recorrido narrativo. Correlativamente, un actor recibe un conjunto de papeles temáticos, pero éstos no se articulan

de la misma manera que los papeles actanciales, sino que se acumulan y son susceptibles de ser ejercidos. Así, el héroe de un relato se caracteriza tanto por las proezas que realiza como por los atributos temáticos que le son asignados en distintos momentos: *ésta es la historia de un campesino que se convirtió en rey al rescatar a una princesa*. Si los papeles actanciales se articulan narrativamente, los papeles temáticos se acumulan y, eventualmente, se sustituyen unos a otros: el principio de organización de los primeros es sintagmático y, de los segundos, paradigmático.

Estos señalamientos permiten entender que, en un momento del relato, la identidad efectiva de un actor se define por los papeles actanciales asumidos hasta ese instante y por los papeles temáticos con los que ha sido denominado. Así, *Motecuhzoma Xocoyotzin* ("nuestro señor colérico, el benjamín"), último *tlatoani* mexica, recibe en las historias de la conquista una identidad actancial definida por su historia de vida: su nobleza de sangre, su nombramiento como *tlatoani*, el ejercicio de su poder y, su muerte abyecta, de acuerdo a algunas versiones, debido a su cobardía y su soberbia. Este breve esbozo de biografía permite apreciar la manera en que se van articulando los papeles narrativos y temáticos, algunos de ellos manifestados por las obras de ese rey y otros por los nombres propios y otras designaciones de su persona. En un momento dado de su recorrido, ese actor será caracterizado por la suma de sus acciones y por lo que las denominaciones le atribuyen como capacidad de acción, aun cuando no las haya ejercido: así, el carácter colérico estará presente de modo actualizado incluso antes del primer berrinche.

Los papeles actanciales y temáticos confluyen en un punto de la historia, de manera similar a la confluencia de los sucesos en devenir en el campo de presencia, definido por la mirada del observador. Pero, antes de llevar más adelante la analogía entre la identidad y el devenir, es preciso señalar, con respecto a la primera, que ésta se construye mediante componentes provenientes de niveles generativos y de figuración distintos. En efecto, el recorrido actancial es menos figurativo que el temático, pues se constituye mediante valores descriptivos y modales de naturaleza esquemática, mientras que el recorrido temático lo hace con rasgos provenientes de las configuraciones discursivas, de las agrupaciones de figuras responsables del efecto de iconicidad.

La confluencia está orientada temporalmente pues incluye una identidad retrospectiva, formada tanto por la memoria como por la orientación retenciva, y una identidad prospectiva, que incluye tanto la anticipación como la protensión. De esta manera se aprecia que la identidad actancial de los actores se inscribe en el devenir estricto de los sucesos en los que se ha visto involucrado, como en el advenir que los papeles temáticos le prometen. Las dos facetas de su identidad que se conjugan para caracterizar a los actores ha sido presentada por J. C. Coquet [1984: 39] mediante dos series modales, en el marco de su semiótica subjetal: por un lado la serie sp-q (saber, poder-querer) y por la otra q-ps (querer-poder, saber), pero específicamente remitida a la instancia de enunciación. Un enunciador, para el caso, se define por la historia que le ha permitido ser conforme a sus deseos y su voluntad (las modalidades actualizantes le permiten asumir una existencia virtual a desarrollarse ulteriormente) y por lo que la voluntad o el deseo afirma, antes de ser sometido a prueba.

Cercano a esta postura, L. Tengelyi [2004: 4] define la identidad personal como la conjugación de la identidad narrativa con la acción: una de carácter retrospectivo y la otra prospectiva.

Dos actitudes diferentes deben ser distinguidas: la actitud prospectiva de la acción sin lugar a dudas debe ser claramente distinguida de la actitud retrospectiva de la narración de historias. Debe incluso añadirse que las narraciones introducen una dimensión imaginaria en la vida, mientras que las acciones restauran nuestra relación con la realidad.

De acuerdo a lo aquí argumentado hasta ahora, esta doble fuente de la identidad, con sus respectivas orientaciones, debe también dar lugar al sobrevenir, cuyo carácter sorpresivo introduce un factor de imprevisión, que escapa a la programación narrativa, esencial para la semiótica estándar. Ni retencivo ni protensivo, el sobrevenir desconcierta al sujeto, rompe con toda expectativa y sólo se deja asir por su acaecer en un instante dado. Ese sobrevenir "desidentifica", si es posible decir así, pues impide el ejercicio de las capacidades cognitivas al tiempo que suspende la acción del sujeto. Inmerso en la imprevisión a ese sujeto sólo le queda la captación del instante, sólo le queda la experiencia del presente.

Conclusión

Aunque segunda con respecto a los actos de conciencia que se dirigen al mundo, la captación de la significación establece un vínculo intencional con los signos mismos, susceptibles de ser captados tanto en su unidad misma, como cada uno de sus dos planos constitutivos, la expresión y el contenido. La doble orientación del sujeto al lenguaje y del lenguaje al sujeto se distiende temporalmente y con ello los inscribe en un devenir marcado de manera básica y elemental por la retencividad y la protensividad. En el caso de las unidades de contenido, las relaciones de presuposición que constituye la armatura de los textos se asocia, según modalidades que será preciso seguir explorando, a la distensión temporal para permitir el surgimiento de las tres formas básicas del devenir aquí reconocidas, el devenir estricto, el sobrevenir y el advenir. Al estudio semiótico del devenir no sólo concierne sus manifestaciones puntuales, o simplemente su coexistencia en los relatos, sino que exige abordar las formas de su interacción y su operación en la constitución de las magnitudes semióticas y lingüísticas, no sólo a través de la expresión verbal de los sucesos y de las acciones, sino en su manifestación como objetos y sujetos en los relatos: el devenir desemboca en una reflexión acerca de la constitución dinámica del ser. De este modo, aunque de manera incipiente, se tiende un puente entre el análisis fenomenológico y las ciencias del lenguaje.

Bibliografía

Brandt, Per Aage

1994 *Dynamiques du sens: études de sémiotique modale*. Aarhus University Press. Aarhus.

Closs Traugott, Elizabeth

1978 On the expression of spatio-temporal relations in language, en Greenberg (ed.). *Universals of human language*, 3, *Word Structure*. Stanford University Press: 369-400.

Coquet, Jean Claude
1984 *Le discours et son sujet. Essai de grammaire modale*. Klincksiek. París.

Fontanier, Pierre
1968 *Les figures du discours*. Flammarion. París.

Fontanille, Jacques y **Claude Zilberberg**
1998 *Tension et signification*. Pierre Mardaga. Lieja.

Geist, Ingrid
1999 Las canciones de María Clara. *Escritos*, 19-20. BUAP. Puebla: 37-59.
2005 *Liminaridad, tiempo y significación: prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Greimas, Algirdas-Julien
1987 *De l'imperfection*. Pierre Fanlac. Périgueux.

Greimas, Algirdas-Julien y **Joseph Courtés**
1982 *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, tomo 1. Gredos. Madrid.

Husserl, Edmund
1964 *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Presses Universitaires de France. París.

Merleau-Ponty, Maurice
1945 *Phénoménologie de la pérception*. Gallimard. París.

Talmy, Leonard
2000 *Toward cognitive semantics*, vol. 1. MIT Press. Cambridge.

Tengelyi, László
2004 *The wild region in life-history*. Northwestern University Press. Evanston.

Zilberberg, Claude
1988 *Raison et poétique du sens*. Presses Universitaires de France. París.
1995 Plaidoyer pour le tempo, en Fontanille (ed.). *Le Devenir*. Pulim. Limoges: 223-241.

5. Persona, mundo de la vida y cultura en Husserl

Alberto García Salgado

La imagen de un Edmund Husserl como pensador ocupado exclusivamente en asuntos epistemológicos y alejado de los problemas sociales, culturales, éticos y de la vida práctica, está siendo desplazada recientemente por la de un filósofo sumamente preocupado por los asuntos de la vida comunitaria, sobre todo por su esclarecimiento trascendental, es decir, por la constitución de sentido del mundo comunitario. Si bien es cierto que esta imagen ya emergía de manera más o menos clara desde la publicación en vida de su *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de 1936, no es sino hasta tiempos más recientes, y gracias precisamente a la incesante publicación de su obra completa, que puede vislumbrarse el profundo sentido de las reflexiones husserlianas acerca del mundo socio-cultural con todas sus implicaciones ético-prácticas.

Al respecto, grandes exégetas husserlianos contemporáneos han dirigido ya parte de sus esfuerzos no sólo a reconstruir una teoría fenomenológica de la cultura en Husserl, sino a desarrollarla e incluso a aplicarla a los grandes problemas del mundo social contemporáneo. Así, por ejemplo, actualmente existen reflexiones de naturaleza husserliana acerca de las posibles respuestas que podría ofrecer la fenomenología a los problemas emergentes de la catástrofe ecológica, de la relación intercultural, de la democracia y el mundo político,

y de la disputa entre los modelos de estado pluralista y de estado totalitario.[1]

Todos estos intentos, que por sí mismos constituyen grandes tareas, y tareas que la fenomenología asume como absolutamente necesarias, se dirigen a asuntos que podríamos llamar de orden superior puesto que involucran el sentido mismo de la vida humana en comunidad; pero para entender el alcance de las propuestas y desarrollos fenomenológicos sobre tales problemas, es necesaria la aclaración previa de la constitución de sentido de un mundo cultural, descendiendo hasta las vivencias que lo hacen posible. El interés de la presente contribución se centra precisamente en el esclarecimiento del tipo de experiencia que se encuentra en la base del mundo cultural y de lo que, desde la misma subjetividad, lo hace posible, es decir, de la constitución de un mundo circundante común a partir de la constitución de la persona yoica y de su experiencia intersubjetiva.

Para Husserl, la experiencia de otro yo tiene como base la vivencia de un cuerpo ajeno, la cual sólo es posible como experiencia análoga a la vivencia primaria de nuestro propio cuerpo. Así, percibir un cuerpo ajeno que se encuentra en determinada actitud, involucrado en tal quehacer o haciendo tal acción, es percibir ya al mismo tiempo un yo ajeno con una voluntad ajena, y ello con base a la experiencia de nuestra corporalidad. Vivimos nuestro cuerpo como un organismo que se mueve a voluntad, y que actúa, la mayor parte de las veces, es decir, cuando no se trata de comportamiento instintivo, como consecuencia de la vivencia del momento, y ello nos muestra, de manera preteórica, que cada acción de un cuerpo implica una voluntad y un yo voluntario que la dirige, por lo que al percibir un cuerpo ajeno actuando percibimos no solamente la acción como tal sino también una voluntad que dirige esa acción a un fin, es decir, que percibimos la acción del cuerpo ajeno como acción intencional.

[1] En relación con los problemas que se han enlistado, quienes han intentado estos esclarecimientos son Ulrich Melle, Hans Rainer Sepp, Klaus Held y Carl Schuhmann.

Cuando percibo un cuerpo ajeno que se mueve hacia mí con cierta actitud, por ejemplo, con el brazo levantado y apretando el puño, con paso constante y frunciendo el ceño, percibo ciertamente un cuerpo en movimiento, con determinadas cualidades de movimiento, pero percibo también que ese cuerpo ajeno se dirige hacia mí en cierta actitud, la cual es, por lo pronto, una actitud que parece no muy amable, por no decir que es una actitud amenazante, y en esa actitud intuyo al menos una subjetividad ajena que dirige los movimientos de ese cuerpo hacia mí de manera intencional y, por lo tanto, descubro intuitivamente en ese cuerpo una conciencia que se desarrolla actualmente de una determinada manera, un yo ajeno que parece estar enojado conmigo. Todo ello no tendría sentido si no tuviera yo la experiencia previa de que mi cuerpo porta el enojo en sus movimientos, los cuales muchas veces terminan en la acción de levantar el brazo con el puño apretado, acelerar el paso y fruncir el ceño, o se encaminan hacia esta acción; o incluso, aun cuando el enojo que he experimentado nunca se haya desarrollado de esa manera, he experimentado la modificación corporal que implica cualquiera de mis vivencias, por lo que sé de antemano que esa actitud corporal del cuerpo ajeno implica alguna vivencia de algún tipo.

Pero esta analogización de un otro yo con mi yo, no se queda en este nivel de la percepción de un cuerpo ajeno y su correspondiente apercepción de una vida de conciencia ajena, sino que va más allá, dado que en ese otro cuerpo que se dirige a mí en tal actitud intuyo, al mismo tiempo, y sin necesidad de otro acto, un yo ajeno con determinados caracteres personales, esto es, sin más, un yo personal ajeno. Esto significa que al percibir un cuerpo ajeno veo en él, aunque de manera aperceptiva, y gracias a sus movimientos, acciones, comportamientos y palabras, un yo personal, y esto de manera inmediata; de ahí que, por ejemplo, las "primeras impresiones" al momento de percibir un cuerpo vivo deriven en incursiones respecto de la persona percibida, pues sin necesidad de más trato decimos: "me parece un poco engreído" o "me parece una persona confiable"; ciertamente que el trato constante nos lleva a apercibir con más certeza cuál es el comportamiento típico de ese sujeto, cuál es su carácter, su forma habitual

de ser, etc., todas ellas notas distintivas de un yo personal. Por ello es que la apercepción del otro como unidad psicofísica es ya apercepción del otro como unidad personal.

Ahora bien, toda esta experiencia se da en actitud natural, lo cual significa que en esta actitud tenemos acceso intuitivo no solamente a cuerpos experimentados en unidad con sus yoes ajenos, sino que también intuimos, al mismo tiempo, yoes personales. Pero surge al punto una pregunta, ¿cómo es que en esta actitud, la actitud de todos los días, podemos dirigir nuestra mirada a las propiedades personales, y cómo se caracteriza este tipo de intuición?

Para responder a esta pregunta hay que reconsiderar la relación entre el cuerpo y el alma.[2] La relación alma-cuerpo es experimentada como una relación de interdependencia en la cual el alma anima el cuerpo y el cuerpo es vivido como cuerpo de un alma. Pero a diferencia del cuerpo que tiene una localización en el espacio, el alma no puede tener una localización en una parte del cuerpo, y ni siquiera existen "campos anímicos" similares a los campos sensoriales que nos den la localización de una parte del alma, tal como las sensaciones, que percibidas intencionalmente nos hacen aparecer la sensación misma y la parte corporal que soporta la sensación; y sin embargo el alma es experimentada a una con el cuerpo "en tanto que es algo en él o dentro de él, sólo que sin localidad particular discernible" [Husserl 1997: 222]. Así, el alma aparece junto con el cuerpo, y en él aparecen también sus estados de conciencia e incluso su yo personal, y aparecen en forma de expresiones físicas, de movimientos, de gestos y de actitudes corporales, por ello es que, concluye Husserl, "el alma está en el cuerpo y allí donde el cuerpo está justamente ahora. Allí están también tales y cuales grupos de ESTADOS de conciencia, tales y cuales representaciones, mociones de pensamiento, juicios, etc." [Husserl 1997: 223].

[2] Es importante señalar que el sustantivo utilizado por Husserl para alma es *Seele*, que tiene su adjetivación en *seelisch*, que significa anímico. Así, cuando Husserl habla de alma no se está refiriendo a una propiedad separada del cuerpo humano, sino precisamente a aquello que lo anima.

De esta manera, el cuerpo ajeno y sus modificaciones corporales portan un sentido anímico que muestra aperceptivamente un yo personal ajeno, de la misma manera que mi cuerpo y mis expresiones corporales muestran, para mí directamente y para los otros indirectamente, mis estados de conciencia y, en ellos, mi yo junto con mis juicios, mis hábitos, mis formas de considerar el mundo y relacionarme con él, etc. Yo puedo dirigir la mirada hacia mi cuerpo y a sus propiedades cósicas, y determinar en él elementos meramente corporales, por ejemplo cuando centro mi atención en el brazo adolorido y en el dolor como tal que siento en tal parte del brazo, aparece allí mi brazo determinado como mero objeto físico, como objeto en que aparece el dolor en un segmento específico de él, y que en ese segmento porta gradualmente una hinchazón de tales o cuales características físicas, etc.; aunque la mayoría de las veces, al dirigir la mirada al brazo adolorido percibimos en él no sólo cualidades cósicas sino que, y al mismo tiempo, percibimos en él algo más: la conexión entre el dolor físico y el estado de conciencia, por ejemplo, el estado de ánimo que suscita ese dolor particular, o el juicio que ese estado físico motiva sobre la razón del dolor, etc. Es decir, ya en la experiencia individual no vemos el mundo sólo como naturaleza sino también como espíritu.

Y así como puedo dirigir la mirada hacia las propiedades cósicas de mi cuerpo, o a su conexión espiritual con mis estados de conciencia, puedo también dirigir la mirada sólo hacia el cuerpo del otro y determinar en él solamente cualidades cósicas, o puedo, por otro lado, percibir también en él la conexión de su cuerpo con su conciencia, esto es, ver en el cuerpo del otro propiedades anímicas. Pero de la misma manera en que en el ámbito de la experiencia individual cerrada resulta más bien una excepción percibir mi cuerpo meramente como una cosa, resulta igualmente excepcional percibir en el cuerpo ajeno sólo propiedades cósicas y no percibir, o más bien dicho apercibir, en y junto con el cuerpo ajeno su conexión espiritual.

Pero lo anterior significa para Husserl que de alguna manera en la actitud natural operamos ya una suerte de "modificación" de esta actitud, modificación mediante la cual nos dirigimos a las propiedades anímicas o propiedades personales de los cuerpos ajenos aprehendidos

y no a las meras propiedades físicas de éstos, pues de otra manera sería virtualmente imposible percibir en el cuerpo ajeno un yo personal. Esta modificación de la actitud natural es llamada por Husserl "actitud personalista", y se trata de una actitud dentro de la actitud natural.

En efecto, la actitud personalista no es en realidad un cambio radical de la actitud natural, ni viene a suplantarla, como sí lo hace la actitud fenomenológico-trascendental que opera como un cambio de actitud que neutraliza a la actitud natural, sino que es una modificación que se opera desde dentro de la propia actitud natural. Esto significa que la actitud personalista se desarrolla con los mismos supuestos de la actitud natural, esto es, los supuestos de la existencia de mundo percibido y el sentido primario de éste respecto de la conciencia, por lo que en esta actitud no se plantea, como no lo hace toda actitud natural, la pregunta epistemológica por la existencia de lo trascendente, esto es, que no se cuestiona sobre las condiciones de posibilidad de la existencia de la persona ajena aprehendida en esta actitud, ni, por lo tanto, sobre el sentido de esta vivencia, la vivencia que tiene como objeto el yo de la persona ajena. Esta pregunta, por otro lado, marca el camino hacia la actitud fenomenológico-trascendental.

Ahora bien, a pesar de que se trata aquí de una modificación de la actitud natural que se efectúa sin salir de esta última, la actitud personalista resulta casi inadvertida desde la actitud natural, lo cual quiere decir que es vivida como la misma actitud que la actitud natural, por lo que el hombre natural no las distingue a pesar de que en la vida práctica aprehende objetos como cosas con propiedades cósicas y, de manera distinta, aprehende yoes ajenos con propiedades personales yoicas.[3] Por ello es que desde la misma actitud natural no es posible aclarar esta distinción, por lo que se requeriría de una investigación fenomenológica para elucidar el sentido de cada una de estas actitu-

[3] Esto no significa, sin embargo, que en la actitud natural se perciban objetos como meras cosas sin sustratos culturales que implican ya la huella de la subjetividad, ni que se perciban yoes ajenos como meras personas sin propiedades cósicas, sino tan solo que ya desde la mera percepción diferenciamos inmediatamente cosas de personas.

des; y en efecto, Husserl señala que la investigación sobre la actitud personalista está ya hecha en el marco de la reducción, por lo que los resultados de esta descripción tienen ya un sentido trascendental, de la misma manera que la aclaración del sentido de la actitud natural se encamina hacia el esclarecimiento de las estructuras de sentido de la conciencia trascendental.

Pero si desde la actitud natural no es visible la actitud personalista, ello significa que el hombre natural "no advierte que la actitud natural no es la única posible", por lo que no solamente no puede vislumbrar un cambio radical de actitud, como el cambio hacia la actitud fenomenológica, a menos que tenga motivos epistemológicos de una determinada orientación, sino que ni siquiera puede distinguir variaciones dentro de la propia actitud natural donde él habita; por su parte, la actitud fenomenológica, a través de la reducción, "nos hace en general receptivos para la captación de cambios de actitud" [Husserl 1997: 225].

De esta manera, desde la actitud fenomenológica se hace evidente que la actitud personalista es una actitud natural, pero no una actitud naturalista; lo anterior significa que no se trata por supuesto de una actitud artificial como la actitud fenomenológica, ya que opera desde el mismo terreno que la actitud natural, pero tampoco se trata de una actitud naturalista al modo cientificista, que ve en el mundo sólo naturaleza, y no lo es porque en la actitud personalista no hay sólo cosas sino, y esa es precisamente su característica, también personas; esta distinción se mantiene a pesar de que tanto la actitud naturalista como la actitud personalista operen desde el mismo suelo de la actitud natural. Así, la actitud personalista es

> Actitud hacia la naturaleza, pero que no es naturalista. Si hablamos ahora de diferentes actitudes de la experiencia en la base de la actitud natural, debemos distinguir: 1) la actitud enfocada sobre la naturaleza, en este caso naturaleza experimentada, sobre meras cosas, o abstractivamente sobre cuerpos de animales u objetos culturales como meras cosas; y, 2) actitud personalista: actitud enfocada sobre personas o sobre seres humanos como personas [Husserl 1970: 327].

Para la actitud naturalista el mundo entero, incluido en él el mundo de los cuerpos ajenos en general, el mundo de las personas y el mundo de los objetos culturales, tiene una explicación naturalista, como también lo tiene la relación entre lo corporal y lo anímico. Y en efecto, para el naturalista lo anímico se localiza en el cuerpo en la medida en que las vivencias y los estados de conciencia responden a sucesos corporales reales, de tal manera que cualquier acto de conciencia está "determinado por el nexo sustancial-causal de la naturaleza" [Husserl 1997: 227], esto es, que los acontecimientos psíquicos responden en su génesis tan sólo a razones físicas, por lo que en el fondo no son más que sucesos naturales.

Así, el naturalismo explica la emergencia del mundo personal y, por consecuencia, del mundo intersubjetivo, precisamente como determinaciones del mundo natural. Si las vivencias están determinadas o condicionadas por circunstancias reales, esto significa, para esta posición, no solamente que su aparición depende de condiciones reales del mundo natural, sino que, además, las vivencias tienen una "referencia real a circunstancias determinantes reales" [Husserl 1997: 227], por lo que su aparición obedece causalmente a estas circunstancias. Por ello, las propiedades personales, o las adquisiciones personales de un yo, no son más que condicionamientos surgidos causalmente de determinadas circunstancias naturales, de tal manera que, según el naturalista, deben ser explicadas "análogamente a las propiedades físicas" [Husserl 1997: 227.]. Esto significa que para esta posición un hábito, que para la fenomenología constituye uno de los rasgos del yo como persona, surge como una respuesta del sujeto al medio, siendo que si el estímulo es el mismo repetidamente se produce causalmente la misma respuesta y, por ende, el mismo condicionamiento o el mismo hábito.

Asimismo se explica el mundo intersubjetivo y social como un mundo que responde a condicionamientos causales del mundo natural, tales como las necesidades biológicas de alimentación y reproducción, que se convierten posteriormente para el naturalista en la base de toda formación cultural. Para el naturalismo el conglomerado de personas que forman una comunidad establecen relaciones entre sí

con base en necesidades meramente corporales; por ello es que desde esta posición la socialidad, esto es, la relación entre sujetos, se explica naturalísticamente como la suma de cuerpos físicos con necesidades físicas, los cuales, y en relación a éstas, establecen comunidades para satisfacerlas. Así, entre los sujetos no hay más que, según el naturalismo, "causalidades interhumanas".

Pero el mundo personal y el mundo de personas no se explican causalmente, ya que lo personal no es en esencia algo subordinado a la naturaleza, ni se experimenta como tal. Esta subordinación no es más que el resultado de la naturalización de la conciencia por parte del cientificismo naturalista, y ni siquiera el historicismo ni las concomitantes ciencias del espíritu sustentan tal idea, ya que para estas últimas "…el interés teórico se dirige exclusivamente a los hombres como personas y a su vivir y obrar personales, así como, correlativamente, a las obras creadas. Vida personal es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario" [Husserl s/a: 99-100].

El científico del espíritu también se encuentra en actitud personalista cuando investiga teóricamente el mundo humano e interhumano, sólo que, según Husserl, no logra vislumbrar el cómo de su constitución, ya que para la ciencia del espíritu la vida humana, singular y colectiva, responde a leyes relativas a "hechos" históricos, por lo que todo lo humano es para ellas una formación empírica, un hecho empírico. La diferencia con la fenomenología reside en que ésta pretende establecer leyes *a priori* de la constitución de lo humano y de las formaciones comunitarias, aun incluso en la descripción de la actitud natural.

Pues bien, para la actitud personalista la persona está supeditada no a leyes causales, sino a leyes de motivación, y esto significa que la vida de conciencia de un sujeto personal responde más a los estímulos que ejercen en él sus vivencias anteriores, sus juicios, sus valoraciones, sus hábitos, etc., que a los estímulos exteriores del mundo natural, por lo que la mayor parte de su comportamiento se debe al influjo de su propia vida personal, esto es, a sus anteriores decisiones, resoluciones, reflexiones, estimaciones, costumbres, etc., y al influjo

de los otros sujetos humanos,[4] aunque ciertamente a veces también el comportamiento puede estar motivado por alguna percepción de algo natural, pero incluso en este caso la motivación viene de la persona y no de la naturaleza. De esta manera, las acciones personales no tienen reglas causales, sino reglas de motivación, y esto es, de estímulo de fuerzas espirituales y no de fuerzas meramente naturales. En términos de Husserl,

> En vez de la relación causal entre *cosas* y hombres como *realidades* de la naturaleza, se presenta la RELACIÓN DE MOTIVACIÓN entre personas y *cosas*, y estas cosas no son las *cosas* de la naturaleza que existen en sí […] sino *cosas* experimentadas, pensadas o ponentemente presuntas de alguna otra manera, como tales, objetividades intencionales de la conciencia personal. Así pues, de las cosas que como realmente existentes el yo personal "trae en mientes" conscientemente, como tales, parten "estímulos" [Husserl 1997: 235].

Todo lo anterior significa que en la vida de la persona se constituye ya un mundo subjetivo al que la persona refiere su vida entera y al que se refiere en sus valoraciones, sus decisiones, sus hábitos, etc., y que tiene un sentido distinto al mundo meramente objetivo —aunque de cierta manera para la persona son el mismo—, un sentido precisamente personal. Este mundo personal es el mundo donde se desarrolla la experiencia y donde aparecen objetos y cuerpos ajenos no como meras cosas, sino como objetos de valor y como cuerpos ajenos que portan yoes personales; por ello es que este mundo personal es el mundo circundante.

De esta manera, el hombre natural en su cotidianidad no ve el mundo social como lo ve el naturalista.[5] Para el hombre natural la

[4] "El alma se motiva a sí misma en el modo asociativo o en los más sutiles modos de interconexión (como lo vemos en el caso de la alteración de convicciones intelectuales, gustos afectivos, decisiones volitivas, etc.)" [Ricœur 1967: 59].

[5] "…mi mundo circundante es más que lo que el cientificista llama naturaleza", [Husserl 1997: 70].

experiencia de otro cuerpo es ya experiencia de un sujeto personal que porta propiedades personales. Cuando veo en mi vida cotidiana a un cuerpo ajeno moviéndose hacia a mí con tales o cuales cualidades de movimiento, no veo un cuerpo solamente, sino que veo a un otro sujeto que viene hacia mí en determinada actitud, esto es, advierto en él cierta intención dirigida hacia mí, una intención que pertenece ciertamente a una conciencia; con este otro así experimentado entro en contacto y me relaciono de alguna manera, y no por cierto con un mero cuerpo. Por ello es que puedo entrar precisamente en relación con otro, porque es considerado ya como persona.

Así, sobre la base de la percepción de un otro cuerpo que porta una persona ajena, entro en contacto con el otro y me relaciono con él de múltiples maneras; en esta relación yo y el otro hacemos referencia al mismo "mundo circundante", en la medida en que hablamos de vivencias que se refieren al mundo que ambos experimentamos, nos ponemos de acuerdo sobre él, nos dirigimos a él a través de signos indicativos, etc. Un acto simple de comunicación nos muestra ya que el otro es visto como una persona con la que compartimos un mundo circundante, por ejemplo, el responder a un saludo de un otro que pasa a mi lado implica que el otro es considerado ya como un otro similar a mí, es decir, con una estructura subjetiva como la mía, que porta además una personalidad determinada,[6] la cual es intuida, por ejemplo, en el hecho de que su saludo es muy efusivo y acompañado de una gran sonrisa, y con el que comparto finalmente el estar en el mismo mundo circundante al menos, y por lo pronto, espacial y temporalmente.

Aún más, en este mundo circundante compartido yo y el otro nos dirigimos a las cosas no como meras cosas, sino como "objetos de uso", utensilios, productos humanos, obras de arte, etc., esto es, como objetos con un sentido espiritual, más específicamente, como objetos de valor, y no, nuevamente, como meros objetos al modo naturalista. Por

[6] Por ello es que "…el otro hombre o persona me está dado directamente en el contexto de una comunicación intersubjetiva" [Depraz 1995: 318].

cierto que el científico natural tendría necesariamente que abstraer todos estos sentidos espirituales al momento de considerar a los objetos dentro de sus investigaciones; pero esto no sucede más que en la investigación científica natural, no así en nuestra experiencia natural del mundo, pues, por el contrario, en la experiencia natural los objetos son vividos siempre como objetos de valor, y no solamente los objetos creados por el hombre sino incluso también los objetos naturales.

Ahora bien, en este mismo mundo circundante aparecen no solamente objetos de uso, sino que también aparecen personas y, más aún, personas relacionadas entre sí formando conjuntos de personas. Así, por ejemplo, el otro sujeto que viene hacia mí y me saluda es aprehendido ya de entrada como miembro de un conjunto de personas, al menos y por lo pronto, de las personas conocidas, siendo esta probablemente la razón por la cual respondo a su saludo; aunque también este mismo sujeto puede ser aprehendido como miembro de una comunidad más o menos amplia con cuyos miembros no he entrado en relación directa, por ejemplo, como miembro del budismo, lo cual puedo intuir a través de su vestidura, de su cabeza rapada y de su gran sonrisa, a quien respondo el saludo también con una sonrisa tal vez por la simpatía previa que tengo ante este tipo de personas, aunque no haya tenido trato con ninguna de ellas, ni con esta persona en particular, etc. Pero allí, en el simple sonreír como respuesta a su saludo, está la aprehensión de un otro como persona que pertenece a un grupo determinado de personas.

Tenemos pues experiencia de otras personas como personas que forman parte de determinadas comunidades, las cuales tienen sus formas particulares de funcionamiento, de ordenamiento entre sus miembros y de relaciones con otras comunidades. Aunado a esto, señala Husserl, tenemos experiencia de otras personas como personas que no sólo se comportan como miembros de una o varias comunidades, sino que se saben miembros de las comunidades a las que pertenecen. En el caso del individuo que me saluda puedo percibir la pertenencia a su comunidad en la vestimenta que porta o en lo relajado de sus acciones, y puedo también intuir los modos de compor-

tamiento entre los miembros de su comunidad al observar la forma en que se dirige a su abad o a sus otros compañeros, etcétera.[7]

El hecho es que tan pronto como experimentamos personas entramos en la actitud personalista en la que tenemos experiencia precisamente de personas que entablan relaciones personales y que pertenecen a comunidades de personas, por lo que nos situamos, de esta manera y en este campo de la experiencia, en una actitud enteramente diferente de la actitud naturalista. El naturalismo, por su parte, no puede explicar la experiencia de un mundo circundante de cosas de uso y de personas, pues se limita a considerar a las cosas, a los sujetos y a las personas como partes de la naturaleza.

> Enteramente distinta es la ACTITUD PERSONALISTA, en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y el contradecir; en la que estamos, igualmente, cuando vemos las *cosas* de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza "*objetiva*", como en la ciencia de la naturaleza [Husserl 1997: 229].

Así pues, en la actitud personalista tenemos experiencia de otros sujetos en tanto que personas, pero también de nuestro mundo circundante, el cual se revela como un mundo de experiencia común y que contiene a la vez objetos de valor, personas y conjuntos de personas, junto con sus modos de relacionarse entre ellas. En esta actitud el interés está dirigido hacia el mundo de personas, hacia las relaciones entre personas y a su mundo circundante, como veremos a continuación, de tal manera que mi interés fáctico y práctico por las personas ajenas se da en esta actitud.

[7] Vale decir que posteriormente puedo imitar ese comportamiento percibido, al momento en que yo me dirija a un miembro de esa comunidad particular, y probablemente sea esta una tendencia más o menos constante en el contacto entre personas que se reconocen como miembros de diversas comunidades; pero para llegar a tal conclusión faltarían los análisis fenomenológicos correspondientes.

Y en efecto, en mi mundo cotidiano me intereso por otras personas en la medida en que entro en relación con ellas de diferentes maneras, por ejemplo, "en el amor y en la aversión", y ello significa que me intereso por sus modos de comportamiento y sus motivos para comportarse de tal manera, por sus habitualidades y caracteres personales, me intereso también por sus vivencias, sus juicios, sus sentimientos, etc., y me intereso, finalmente, por la manera en que socializan, establecen relaciones de comunidad, y por la manera en que construyen y consideran su mundo circundante.

Pero en este interés por los otros en tanto que personas descubro, todavía en actitud personalista, que al mismo tiempo que yo dirijo mis intereses hacia los otros, los otros dirigen sus intereses también hacia mí y hacia el mismo mundo al que yo me dirijo, por ello es que es en esta actitud que se da la experiencia de un mundo circundante común. Y en efecto, cuando un otro me saluda me sitúa en su mundo circundante, soy para él un otro sujeto que aparece en su campo de experiencia y que aparece ya como sujeto personal con el cual entra en relación de una determinada manera, por ejemplo, soy su amigo y se detiene a saludarme con cierta efusividad, o al contrario, no soy de su gracia e intenta evadirme con la vista, etc.; y viceversa, el otro es para mí un amigo o un enemigo, que pertenece a mi mismo mundo circundante, etc. Aún más, y de la misma forma en que yo lo hago, el otro me sitúa en su propio mundo circundante y, por ello, en su mundo de valores en el que, por ejemplo, la relación de amistad implica detenerse ante el amigo e indagar cómo le va con su vida.

De esta manera,

> En la actitud personal el interés está dirigido hacia las personas y su comportamiento hacia el mundo, hacia las maneras en las cuales las personas temáticas tienen consciencia de lo que son conscientes como existiendo para ellos, y también hacia el sentido objetivo particular del que tienen consciencia. En este sentido, lo que está en cuestión no es el mundo como realmente es, sino el mundo particular que es válido para las personas, el mundo que aparece a ellos con las propiedades particulares que tiene en tanto que apareciendo a ellos; la pregunta es cómo

> ellas, las personas, se comportan en acción y pasión —cómo ellas están motivadas hacia sus actos específicamente personales de percepción, de recuerdo, de pensamiento, de valoración, de planeación, de estar asustadas y reaccionar automáticamente, de defenderse, de atacar, etcétera [Husserl 1970: 317].

Este mundo particular o personal es, como ya dijimos, el "mundo circundante", que es el mundo de la experiencia particular junto con lo que para la persona es válido, es decir, el mundo de sus valideces particulares.

En tanto que persona cada sujeto tiene experiencia personal del mundo como un mundo con contexturas de valor, que vale para él como su mundo experimentado y ante el cual reacciona de una forma particular. Este mundo circundante, en tanto que no es el mundo objetivo sino el mundo de la experiencia, puede transformarse continuamente, y de hecho lo hace, en la medida en que el yo se transforma, esto es, en la medida en que el yo se decide hacia nuevas habitualidades, cultiva nuevas formas de carácter, etc.,[8] por ello es que

> La estructura del mundo circundante personal está en relación esencial con la estructura de la vida personal (con la habitualidad personal), la cual, como vida mundana, es un comportarse de uno mismo hacia objetos que aparecen en el mundo circundante y sus propiedades pertenecientes al mundo circundante" [Husserl 1970: 328].

Pero además, este mundo circundante se revela también como un mundo circundante común, lo cual significa que en mi trato con los otros yoes me descubro como perteneciendo al mismo mundo en el que ellos pertenecen en tanto que me descubro actuando en el mismo mundo en el que ellos actúan, dirigiéndome al mismo mundo al que

[8] "Como tal [el mundo circundante], siempre está en cierta manera en devenir, en un constante producirse mediante variaciones de sentido y configuraciones de sentido siempre nuevas con sus inherentes posiciones y tachaduras" [Husserl 1997: 232].

ellos se dirigen de manera práctica y comunicativa, etc.[9] Ahora bien, sin esta experiencia de un mundo común no sería posible la experiencia de una vida en común entre los sujetos, es decir, de una comunidad de sujetos.

Esto último es de una importancia capital, ya que quiere decir que sin la experiencia de un mundo común no podríamos, yo y el otro, entrar en relaciones de comunidad, por lo que la experiencia de un mundo cultural requiere de la experiencia previa de un mundo común, vivido precisamente como común; así,

> […] en el vivir los unos con los otros tenemos dado previamente el mundo en coexistencia, y lo tenemos dado en tanto que es y es válido para nosotros; mundo éste al que pertenecemos también en coexistencia, al que pertenecemos en tanto que mundo como mundo para todos nosotros y en tanto que dado con anterioridad en este sentido de ser. Y en tanto que funcionando constantemente en la vida en vigilia, también estamos funcionando los unos con los otros en las múltiples formas de la consideración comunitaria de objetos comunales dados en anterioridad, esto es, en el pensar los unos con los otros, en el valorar, el proyectar y actuar los unos con los otros [Husserl 1991: 114].[10]

En la experiencia de la vida comunitaria se revela un mundo circundante común dado con anterioridad, siendo éste el mundo de las valideces personales "al que pertenecemos también en coexistencia": mi mundo circundante es para mí el mundo donde aparezco yo como persona y donde aparecen también los otros como personas. Así, este mundo común que forma parte de mi experiencia y al que copertenecemos, es el suelo de la experiencia de todo yo, la sede de toda la vida personal, en tanto que "en él vivimos nosotros mismos según nuestros

[9] "…en la experiencia de los otros, no es solamente el yo ajeno el que me está dado; sino que también está necesariamente dado el mundo entorno experienciado y experiencible por el otro" [Zahavi 2001: 36].

[10] Traducción ligeramente modificada.

modos de ser personales-corporales" [Husserl 1991: 52], y es también la sede de toda vida comunitaria.

Pero este mundo circundante común se revela como tal en la experiencia misma, sin necesidad de ningún acto judicativo, y se revela precisamente como el suelo común de toda experiencia y al que hace referencia toda experiencia práctica y teórica. Pues bien, este mundo común de la experiencia es llamado también por Husserl, sobre todo en sus últimos años, "mundo de la vida", que es precisamente la residencia de toda vida personal, el mundo en el que tiene lugar toda la vida del sujeto y toda su experiencia, el mundo que vale como real para él y que para él tiene una contextura de valor determinada.

El mundo de la vida está previamente dado a toda experiencia, ya que en cada acto que se dirige al mundo éste aparece ya como válido, como real, como dado, etc. Por ello es que este mundo previamente dado es el suelo de toda validez, tanto práctica como teórica, pues toda acción y todo juicio sobre el mundo no sólo acontecen como actos de sujetos que viven en este mundo de la vida, sino que tanto las acciones como los juicios, y aún las teorías, se dirigen o se refieren a él. Pero aún más, este mundo de la vida se nos da también con un horizonte intersubjetivo, esto es, como el mundo donde transcurre también la vida comunitaria, la vida en coexistencia o la vida cultural, lo cual significa que sobre el suelo de la experiencia aparece un mundo previamente dado a mi experiencia y aparece no sólo con un sentido individual, sino también con un sentido intersubjetivo, esto es, que la sede de la experiencia, el mundo de la vida que me está dado previamente, aparece como un mundo común.[11] Por ello es que:

> Naturalmente, este último [el mundo previamente dado] nos está dado a todos nosotros en tanto que personas en el horizonte de nuestra hu-

[11] "Se trata de un mundo de hombres que viven en comunidad, y cada comunidad particular tiene su propio mundo circundante de la vida común. Comprende metas singulares y comunitarias que responden a los intereses de los hombres, y, además, las formaciones que resultan de la actividad a que ellas dan lugar" [Walton 1993: 134].

> manidad conjunta, así pues, en cualquier conexión actual con los otros y, de este modo, nos está dado como 'el' mundo, el mundo de todos en común [Husserl 1991: 128].

Y precisamente por ello es que el mundo de la vida es el suelo de mi experiencia de los otros, puesto que los otros están ya siempre supuestos en mi vivencia del mundo, esto es, aparecen de forma natural en mi mundo vivido como entidades reales, dadas previamente a toda racionalización o a todo cuestionamiento sobre su forma de dación; en mi mundo práctico aparecen como realidades a las que me dirijo de diferentes formas, y con las que establezco relaciones de comunidad también de muy diversas maneras. Por ello es que pienso, valoro, proyecto y actúo en relación a ellos, o teniéndolos en cuenta, como realidades de mi mundo circundante con las que he establecido, por tradición o por libre albedrío, relaciones de amor, de respeto, de obligación, de cordialidad, pero también, por qué no, relaciones de odio, de dependencia, de crueldad, de utilidad, etcétera.

Pero no solamente la experiencia concreta de los otros tiene lugar sobre la base del mundo de la vida, sino también la experiencia misma de objetos comunales y de relaciones comunitarias, esto es, la experiencia cultural; y en efecto, tengo vivencia de los otros sujetos como personas reales que pertenecen al mismo mundo circundante al que yo pertenezco y que tiene sentido y valor para mí, y a una con ello tengo experiencia de objetos culturales que pertenecen al mismo mundo circundante y que considero como reales, pero también de tipos específicos de relaciones culturales y de culturas mismas que considero igualmente reales e igualmente pertenecientes al mismo mundo circundante, esto es, al mundo de la vida común que es, en el fondo, un mundo de adquisiciones espirituales. Pero sobre esto último, es decir, sobre las formas específicas de dación de los objetos culturales, de las relaciones culturales y del mundo cultural como tal, se quiere todavía de un desarrollo fenomenológico correspondiente.

Bibliografía

Depraz, Natalie

1995 *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Vris, París.

Husserl, Edmund

s/a La filosofía en la crisis de la humanidad europea en *La filosofía como ciencia estricta*. Nova. Buenos Aires.

1970 *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press. Evaston.

1973 *La filosofía como ciencia estricta*, 3a ed., Elsa Taberning (trad.). Nova. Buenos Aires.

1991 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Jacobo Muñoz y Salvador Mas (trads.). Crítica. Barcelona.

1997 *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Antonio Zirión (trad.). Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Ricœur, Paul

1967 *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*. Northwestern University Press. Evaston.

Walton, Roberto

1993 *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*. Almagesto. Buenos Aires.

Zahavi, Dan

2001 *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. Ohio University Press. Athens.

6. *'Ayxa sk'ujol:* ¿filosofar al margen de Grecia?

Sergio Pérez Gatica

A Carlos Lenkersdorf, maestro
y amigo. *In memoriam*.

En el escrito presente se analizan dos cosas: 1) La idea de la filosofía maya-tojolabal (tal y como ha sido expuesta por Carlos Lenkersdorf en varias de sus obras escritas) y su oposición al concepto fenomenológico de filosofía como ciencia estricta. 2) La naturaleza de la relación entre filosofía de la cosmovisión y fenomenología trascendental en torno al tema de la intersubjetividad. La conexión que hay entre estos dos temas, en cierto modo lejanos uno del otro, es la siguiente: el primero muestra un sentido en el que filosofía fenomenológica y filosofía de la cosmovisión maya-tojolabal se contradicen una a la otra (sólo una de ellas es veraz), mientras que el segundo muestra un sentido en el que se complementan.

Primero analizaré el sentido en el que se habla de "filosofar en clave tojolabal" en la obra de Lenkersdorf. Después expondré el concepto Aristotélico de filosofía, que incluye la filosofía sin más y la filosofía *como ciencia*.[1] En tercer lugar, examinaré la relación que hay entre esas

[1] Me baso en Aristóteles para confrontar la postura de Lenkersdorf por dos motivos: 1) El estagirita es el fundador de la filosofía entendida como ciencia estricta. 2) Los textos de Aristóteles permiten, por su claridad pedagógica, una confrontación básica con las tesis de Lenkersdorf. Esta confrontación no es específicamente fenomenológica (es algo mucho más básico lógicamente hablando), pero es consecuente con el sentido de una filosofía fenomenológico-trascendental. Sobre la base de esta confrontación inicial (Aristóteles-Lenkersdorf) resultará posible clarificar, después, la especificidad de la relación entre *filosofía maya* y fenomenología en sen-

diferentes *filosofías*. Por último indicaré la posibilidad de una complementación entre la mencionada filosofía de la cosmovisión y la fenomenología trascendental en torno al tema de la intersubjetividad. La finalidad de todo esto es mostrar:

1. Que en la idea de la *filosofía maya* hay una confusión entre cosmovisión, filosofía de la cosmovisión y filosofía como ciencia.
2. Que esta confusión se debe a un uso inaceptablemente vago de la palabra *filosofía*, de las implicaciones lógicas básicas de su etimología y del significado histórico que, implícita o explícitamente, ha dado y sigue dando sentido al estudio profesional de la filosofía (como una ciencia con un campo temático propio) hasta nuestros días.
3. Que, a pesar de lo anterior, filosofía como ciencia en sentido fenomenológico y filosofía de la cosmovisión maya-tojolabal pueden complementarse en cierto sentido.[2]

La relevancia teórico-práctica de todo esto radica en el hecho de que en la filosofía mexicana predomina un debate lleno de confusiones (prejuicios, unilateralidades y autocontradicciones) en torno a un problema que en 1910 Husserl llamaba "la gran cuestión del presente" (quizás más presente ahora que entonces): el de la posibilidad de una distinción clara, una valoración relativa y una compatibilidad práctica entre filosofía de la cosmovisión y filosofía como ciencia estricta. En el trabajo presente se demuestra cómo y por qué estos diferentes discursos pueden, a pesar de sus contradicciones, articularse como prácticas

tido husserliano (que es un tipo de filosofía científica heredera de la de Aristóteles. Véase Husserl 1968: 301). Por otro lado, quizás no esté de más apuntar, aquí, que en la mayor parte de este trabajo la obra de Husserl está (dicho con palabras de Emmanuel Levinas) "demasiado presente para ser citada". Esto quiere decir que no tematizaré la obra de Husserl (ni como totalidad ni fragmentariamente), sino que me basaré en métodos desarrollados por él (sobre todo la llamada "reducción eidética") para analizar el tema en cuestión.

[2] Todo esto podrá entenderse, además, como un ejemplo de la naturaleza de las relaciones entre filosofía como ciencia, cosmovisión y filosofía de la cosmovisión en general.

teóricas mutuamente complementarias —lo cual se debe, como veremos, a que sus incompatibilidades pueden resolverse sobre la base del suelo que comparten: el de una intención teórica.

Filosofar en clave tojolabal

> Los mayas viven, no son fósiles que sólo podemos admirar en los museos.[3]

Los tojolabales son un pueblo maya que habita principalmente en las montañas, cañadas y selvas del sur de México, en el estado de Chiapas. En su mayoría son campesinos cuya cultura, quizás milenaria, les ha permitido sobrevivir, como cultura lingüística y cosmovisionariamente *autónoma*,[4] a cerca de cinco siglos de colonialismo, racismo, discriminación, exterminio, etc. Carlos Lenkersdorf, teólogo y filósofo de origen alemán, vivió con este pueblo en comunidades rurales durante más de 20 años (entre 1972 y 1993) y llegó a conocer su cultura como quizás muy pocos occidentales contemporáneos han podido hacerlo. Como resultado de su aprendizaje han sido publicados un diccionario de dos tomos (español-tojolabal y tojolabal-español), un manual de términos médicos, una gramática con instrucciones en español para aprender el tojolabal, una traducción del Nuevo Testamento del griego clásico al tojolabal y una decena de libros de difusión sobre la cultura

[3] Lenkersdorf 1999: 5. Sobre los datos que permiten clasificar al tojolabal dentro de la familia lingüística maya véase Schumann 1981: 133ss.

[4] Esto significa que han asimilado infinidad de elementos de la cultura occidental (como el cristianismo, la alfabetización, el español como segunda o tercera lengua, etc.), pero siempre sólo parcialmente y dándoles sentido desde su propia lengua y cosmovisión, es decir, *adecuando* a su cultura dichos elementos y no tomándolos como una cultura nueva que sustituiría a su cultura anterior. Esto último parece nunca haber ocurrido ni entre los mayas del sur de México en general ni en las comunidades tojolabales de Chiapas en particular. Al respecto véase León 2002: 82-83, 90, 151 y 156. Para ejemplos específicamente tojolabales, en torno a la adopción de la religión cristiana y la traducción a su lengua del Nuevo Testamento, véanse, respectivamente, Estrada Saavedra 2007: 207-211 y Lenkersdorf 2002: 8, 15 y 16.

de este pueblo. En muchas de estas obras Lenkersdorf ha pretendido mostrar (entre otras cosas, claro, pero ninguna con tanto énfasis) que el *intersubjetiv-ismo* es un principio organizativo de la lengua y de la cultura tojolabal y que, como tal, permea todas las dimensiones de su vida tradicional. Lenkersdorf habla de la intersubjetividad en el contexto lingüístico, en el contexto social, en el contexto político, en el contexto religioso, etc. No expondré cada uno de estos aspectos de la vida tradicional tojolabal, pues tomaría demasiado tiempo, sino que me limitaré, aquí, a lo que tiene que ver explícitamente con la idea del *filosofar*.[5] Se trata, según nuestro autor, de

[5] La exposición más lograda de aquellos aspectos puede verse en Lenkersdorf 2005. Para una crítica etnológica a esta y otras obras del mismo autor véase Lisbona 2005. Muchas y bien justificadas críticas se le han hecho a Lenkersdorf desde la lingüística, la historiografía y la etnología (más adelante yo mismo le haré una crítica, destructiva en cierto modo, desde la filosofía), pero es importante señalar que aquí yo enfoco todo lo que él dice desde un punto de vista exclusivamente filosófico. Esto significa que tomo los contenidos de sus afirmaciones como posibilidades ideales. Es decir, tomo la *tojolabalidad* a la que Lenkersdorf se refiere no como una cultura realmente existente, sino como una cultura posible en general y en cuanto a su significación ideal. ¿Qué significa esto? Una investigación historiográfica sobre la iglesia católica, apostólica y romana realmente existente en el último siglo, por ejemplo, afirmaría probablemente que en dicha iglesia el evangelio universal no existe y que frente a la realidad de "la puta de Babilonia" (véase Vallejo 2007) el evangelio no es más que una fantasía, *un invento*. ¿Quiere esto decir que el evangelio es imposible como idea? No, ello no significa que el evangelio sea imposible como una práctica concebible en general. ¿Qué es el *ev-angelio*? ¿Cuál es su significado más básico en cuanto idea práctica? ¿Ideal y regulativamente hablando, a qué tiende? ¿Sería posible, sobre la base de tal evangelio, pretender que una "asamblea universal" (*ecclesia catholica*) de los hombres y de los pueblos es posible? Distinguir todo esto de la investigación histórica como indagación de hechos es obviamente posible e imprescindible para que un enfoque filosófico sea posible en absoluto. Lo mismo puede y debe hacerse con la obra de Lenkersdorf. Esto sin olvidar, claro, que desde un punto de vista etnográfico es fundamental aclarar si las idealidades a las que se refiere Lenkersdorf son "inventos" suyos o de los tojolabales mismos. Es decir, nuestro autor esboza una cosmovisión idealmente posible, que tiene una fuerte regulatividad ideal en sentido moral, pero él mismo no distingue entre lo que él propone como posibilidad ideal, lo que puede considerarse ideales regulativos de los tojolabales mismos y lo que de hecho ocurre entre los tojolabales real e históricamente existen-

> […] descubrir el filosofar de una cultura, de un pensar y actuar no-occidentales. Lo llamamos FILOSOFAR porque Grecia no ha sido la cuna de toda clase de filosofía, ni tampoco el manantial de la cultura universal. El filosofar a la griega, que de diferentes maneras ha conformado el filosofar occidental, tiene que reconocer que hay muchas maneras de ser "amigo de la sabiduría", que se traduce al tojolabal como "tener corazón ya" (*'ayxa sk'ujol*) [Lenkersdorf 2002: 28].

Esta última expresión, que Lenkersdorf equipara al filosofar, significa tener experiencia en la vida y, en este sentido, ser sabio (o "amigo de la sabiduría"). Según nuestro autor, habitualmente esa expresión se dice, entre los tojolabales, en un sentido político: se dice que "tiene corazón ya" (*'ayxa sk'ujol*) el que es capaz de expresar en su voz la voluntad común (lo que Rousseau llamaba la "voluntad general") de los que deliberan sobre un problema político en la asamblea de un pueblo. El que ya tiene corazón puede expresar en su voz la voluntad general y, así, estar en condiciones de *mandar* lo que sea necesario mandar para cumplir con la voluntad popular, que expresa sus necesidades (económicas, políticas, de salud, etc.) en la pluralidad de voces de una asamblea. Así, el que tiene corazón ya es, por un lado, el que sabe escuchar, y, por otro, el sabio (pues ese escuchar implica entender). El político que no es capaz de captar la voluntad general de su propio pueblo, que no es capaz de aprehender la unidad de la voluntad en la multiplicidad de los reclamos, tampoco puede comprender ni atender a sus necesidades y, como consecuencia, manda cosas que no responden a esas necesidades; es decir, "manda sin obedecer, manda mandando".

Ahora bien, equiparar todo esto con *filosofar* en el sentido helénico de la palabra es con toda seguridad un gravísimo error. De ninguna manera se le puede llamar del mismo modo a ambas cosas. *Tener corazón ya* no se puede usar como traducción de *filosofar*, pues hay

---

tes. De ahí que sean bien justificadas, como dije, muchas críticas que se le han hecho desde diferentes ciencias de hechos.

diferencias esenciales entre uno y otro tipo de *actividad*.[6] Para encontrar un equivalente tojolabal de aquello que en el contexto occidental llamamos *filosofar* tendríamos que decir, quizás, algo así como *wa xk'anatik 'oj 'ayxa jk'ujoltik*: "queremos tener corazón ya" o "queremos ser sabios". Pero ni aun así, porque el concepto de sabiduría (*sofía*) y el de *k'ujol* no son equivalentes semánticamente. Aristóteles dice, por ejemplo, que "no consideramos a los jefes de obras más sabios por su utilidad práctica sino por su dominio de la teoría [τὸ λόγον ἔχειν] y su conocimiento de las causas. En definitiva, lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar" [Aristóteles 1970: 981b5]. Este concepto de la sabiduría es relativamente lejano del "tener corazón ya", pues tiene que ver con dos cosas: el saber de las causas y el poder enseñar esas causas en su universalidad. La filosofía como ciencia (que en sentido aristotélico es un tipo especial de sabiduría) es una actividad teórica, mientras que el "tener corazón ya" es una actividad práctica. Claro que la teoría también es un tipo de práctica, pero no es la práctica a la que se refiere el *tener corazón ya*. Para que esta práctica política pasara a ser una práctica teórica, tendría que cambiar su actitud. Y esta es precisamente la cuestión: que se trata de actividades (basadas en actitudes, motivaciones y finalidades) diferentes y no equiparables entre sí ni sustituibles la una por la otra. Hay un gran riesgo en lo que sostiene Lenkersdorf, porque el que cree que *tener corazón ya* equivale a *filosofar* (en vez de ser algo posiblemente complementario con ello), se priva a sí mismo de la posibilidad de preguntar y descubrir qué es esencialmente esto último. ¿Qué es pues *filosofar* en el sentido occidental de la palabra?

[6] "Poseemos hoy una multitud de trabajos sobre las filosofías indias, chinas, etc., donde estas son situadas en un mismo plano con la griega y tomadas meramente como configuraciones históricas diferentes dentro de una misma idea cultural. Naturalmente, no falta algo que les es común. Sin embargo, no se debe dejar que la generalidad meramente morfológica oculte las profundidades intencionales, ni ser ciego para las más esenciales diferencias de principio. Ante todo, ya la actitud de los 'filósofos' de una y otra parte, la dirección de su interés universal, es totalmente distinta" [Husserl 1995: 57].

La filosofía según su etimología y como "madre de todas las ciencias"

Definiré el sentido griego de la palabra *filosofía* de acuerdo con su etimología, en este apartado, y, en el siguiente, de acuerdo con la delimitación del concepto de "filosofía como ciencia" en Aristóteles. *Filosofía* significa básicamente "deseo de saber". Este deseo, como todos los deseos, es deseo de algo que me hace falta, de algo que no tengo, de algo que de uno u otro modo está ausente (aunque, claro, necesariamente "insinuado", "pre-delineado" y/o co-mentado en su ausencia), pues si lo tuviera ya plenamente (y no meramente "anunciado" en su posibilidad) no me haría falta y, por ende, tampoco lo desearía. Ese "algo" es obviamente, en el caso de la filosofía, la sabiduría. Tanto para Platón como para Aristóteles el principio primero de la filosofía es el asombro [véase Platón 1998: 155d; Aristóteles 1970: 982b y Husserl 1995: 60-61], porque del asombro (como desconcierto ante lo inexplicable de unos u otros fenómenos) pueden surgir dos cosas: la conciencia de la propia ignorancia (que es la conciencia de la ausencia de la sabiduría en uno mismo) y el deseo de saber. Este último presupone lo primero. Es decir, el deseo de saber presupone la conciencia de la propia ignorancia, o sea, la conciencia de que uno carece de la sabiduría que "podría" explicar lo desconcertante de la situación asombrosa y hacer cesar el desconcierto (pues el asombro mismo es el desconcierto que surge del no poder explicarse uno algo). Filo-sofía es entonces, en primera instancia, la voluntad de saber que surge del asombro. Ahora bien, el deseo de saber puede conducir a la formulación explícita de ese deseo a través de una expresión lingüística: la pregunta. Ésta, a su vez, puede conducir al análisis, a la investigación y, en última instancia, a la ciencia (o sea, a un saber cada vez más ordenado, refinado, preciso, etc.). El análisis de esta experiencia (que va del asombro a la ciencia pasando por la conciencia de la propia ignorancia, el deseo de saber, la pregunta y el análisis) permite ver las implicaciones lógicas básicas de la palabra *filo-sofía*. A esto y a ninguna otra cosa puede referirse la idea de que la filosofía es la "madre de todas las ciencias" (pues toda actividad auténticamente científica tiene su origen en esa experiencia).

No es, pues, que la filosofía *como ciencia* pretenda ser tal "madre" (lo cual sería una pretensión no sólo desmedida, sino también absurda, pues implicaría una petición de principio), sino que *la muy particular estructura de la experiencia que va del asombro al análisis es el origen de la ciencia en cuanto ciencia*. Creer que la filosofía como ciencia (lo que Aristóteles llamaba "filosofía primera") ha pretendido alguna vez ser la madre de todas las ciencias (y que hay en ello una gran soberbia) es un malentendido en verdad colosal.

La "filosofía como ciencia" en Aristóteles

Aristóteles divide la filosofía sin más en "amor a los mitos" y "filosofía como ciencia". En el sentido de *la mera voluntad de saber y el asombro*, no sólo todo científico, sino incluso *"el que ama los mitos* es en cierto modo filósofo", pues se maravilla con relatos fantásticos y puede llegar a "querer saber" a través de ellos.[7] Lo que Aristóteles busca, sin embargo, no es un "mito" (o un mero relato más o menos pedagógico: μῦθος) sino una ciencia: la ciencia de los primeros principios (τῶν πρώτων ἀρχῶν θεωρητική ἐπιστήμη). Esta ciencia, a la que Aristóteles llama "filosofía primera", "versa […] sobre las primeras causas y sobre los principios" [Aristóteles 1970: 981b25) y es ciencia de lo que es en cuanto que es [Aristóteles, 1970: 981b25 y 1003a20], pues "las cosas universales son principios en más alto grado" [Aristóteles 1970: 998b15], y "lo que es más universal es también más principio" [Aristóteles 1970: 999a20]; por lo que el objeto de la filosofía primera es antes que nada lo más principal, que es lo más universal, y esto es "lo que es" ("el ente"), pues esto se dice de absolutamente todo. De modo que, para Aristóteles [1970: 1003a20],

> Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de

[7] "El que se plantea un problema o se admira [θαυμάζων], reconoce su ignorancia. Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo [ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν]" [Aristóteles 1970: 982b].

las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del Ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta.[8]

"Lo que es en cuanto que es" por definición es el objeto de estudio de la onto-logía. Ahora bien, "ente" (= "algo que es")

> […] se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia. Por eso decimos también que el No-ente *es* No-ente. Pues bien, así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente sucede esto también en las demás cosas. Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la substancia, de las substancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo [Aristóteles 1970: 1003b5].[9]

[8] Nótese que si la filosofía (como voluntad de saber que parte del asombro) es el origen de todas las ciencias en general, hay que preguntar cuál es el asombro específico del que parte la filosofía como ciencia (filosofía primera) en particular. Esto es, si la filosofía como ciencia es una ciencia entre otras, tendrá que partir no del asombro en general, sino del asombro en torno a alguna cosa en particular. ¿Qué cosa? Se trata del asombro ante el devenir. Este asombro (ante el fenómeno de que "lo que es deja de ser") genera la voluntad de saber qué es el ser y cuál es su origen. Esta es la pregunta por lo que es en cuanto que es. ¿Qué es exactamente lo que cuestiona esta pregunta y de dónde sale, por así decirlo? Ella proviene, como he dicho, del asombro ante el devenir, y consiste en la voluntad de aclarar si acaso hay algo permanente en el cambio, si acaso hay algo que "es" y no deja de ser, si acaso hay un fundamento último de todo devenir (entendido, el fundamento, análogamente a como la raíz de un árbol es el fundamento permanente del devenir que ocurre en su propio follaje) y, en última instancia, qué significa "ser" en absoluto.

[9] "Ente se dice en varios sentidos. […], pues, por una parte, significa la quidad y algo determinado, y, por otra, la cualidad o la cantidad o cualquiera de los

La *substancia*, sin embargo, también se dice de muchas maneras, pero sobre todo de dos: el individuo concreto y la esencia.[10] ¿Cuál de los dos es más fundamental y objeto, por lo tanto, de la filosofía primera según Aristóteles? Esta cuestión, crucial para entender que la filosofía es una ciencia y como tal posee un campo delimitado de estudio, es un problema complejo desde el punto de vista de la exégesis,[11] pero su solución lógica es muy simple en lo esencial. Aristóteles [véase 1970, 1039b20-26] habla de la substancia tanto en un sentido lógico-abstracto como en uno "fáctico" o "empírico-concreto", y también de substancias sensibles y no sensibles, móviles e inmóviles, etc. Es evidente, sin embargo, que el objeto de la filosofía primera no es ninguna substancia (ni ningún tipo de substancia) en particular sino la substancia misma en general y en cuanto tal. Es decir, para que podamos decir que algo existe o no existe (que es verdadero o falso y que es bueno o malo), presuponemos ese "algo" como aquello de lo que se dice que existe o no existe. Ese "algo" como unidad básica de sentido es la "substancia lógica". La substancia lógica es la esencia, y la esencia es el *quid* (o la unidad mínima de sentido) que la substancia concreta es y sigue siendo antes y después de todo accidente (lo determinable *a*

---

demás predicados de esta clase. Pero, diciéndose 'Ente' en tantos sentidos, es evidente que el primer Ente de éstos es la quididad, que significa la substancia. […] y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del Ente en este sentido" [Aristóteles 1979: 1028a10].

[10] En realidad Aristóteles dice que "de la Substancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales: […] la esencia [τὸ τί ἦν εἶναι], el universal [τὸ καθόλου], el género [τὸ γένος] […] y el sujeto [τὸ ὑποκείμενον] [Aristóteles 1970: 1028b33]. En otro lugar [Aristóteles 1970: 1043a15] el estagirita distingue también entre la substancia como materia (*substancia* en potencia, como los materiales con los que puede ser hecha una casa), como especie (*substancia* en acto, como la idea de casa) y como compuesto, que es la *substancia* hilemórfica o compuesto de materia y forma, que se llama también "substancia concreta" (σύνολον o σύνθετος οὐσία).

[11] Es para Aristóteles, según Guthrie, "el más inextricable y urgente de todos los problemas" [Guthrie 1990: 144] e implica muchas confusiones en torno a la relación entre lógica, ontología y filosofía primera [véase Guthrie 1990: 143-146], así como "el corazón del dilema científico" de Aristóteles frente a Platón. [véase Guthrie 1990: 212-215].

priori, diríamos en el lenguaje de Kant). De modo que, en un sentido puramente lógico, lo primero de todo es la esencia, aunque ésta sea sólo una abstracción de la substancia concreta que se presenta empíricamente. Esta última es lo primero en el sentido de una "cuestión de hecho", mientras que la esencia es lo primero desde el punto de vista de la inteligibilidad del hecho. Éste se desvanece en el aire, mientras que la esencia permanece en la conciencia —o en el alma, como diría Aristóteles.

Ahora bien, sobre cómo se relaciona la substancia lógica con la substancia concreta y la materia con el concepto, cuáles son las causas de esas relaciones, cómo es posible conocer todo ello y cómo ello se relaciona con el sentido de la existencia humana; sobre todo eso, digo, se ocupa la filosofía como ciencia, que en Aristóteles se despliega no sólo en la *Metafísica* sino también en *Acerca del alma* y sus *Tratados de lógica* y de ética. El estagirita se ocupó de todo esto con gran precisión terminológica, evidencia judicativa y concatenación argumentativa —y no de una manera puramente elucubrativa (o "especulativa", según el mal e iletrado uso que suele hacerse de esta palabra).

Las diferencias de principio

Hemos visto que Lenkersdorf equipara "tener corazón ya" con "filosofar", y que traduce esto último como ser "amigo de la sabiduría". Sin embargo, partiendo de la etimología griega de la palabra "filosofía" podemos ver que no hay correspondencia entre una cosa y la otra: el "tener corazón ya" no implica asombro, conciencia de la propia ignorancia, deseo de saber ni pregunta. Nótese que el problema de traducción es del griego al español, no del español al tojolabal: "ser amigo de la sabiduría" se puede equiparar con "ser sabio" y con "tener corazón ya", pero nada de esto se puede equiparar con filo-sofar. No hay equivalencia semántica entre "ser amigo" y "desear", porque aunque *filós* puede significar *amigo*, la forma verbal *fileo* quiere decir *desear o anhelar*. "Ser amigo" implica una relación de familiaridad; no un deseo, sino una posesión. La sabiduría es la posesión del que sabe mucho, y

no es lo mismo tener (o creer que se tiene) sabiduría que quererla, por lo que esa relación de familiaridad (a la que nos remite la expresión "ser amigo") excluye la idea del asombro, del que provienen la voluntad de saber y la pregunta, etc. Hay pues una pérdida de sentido básica en esa traducción. Es decir, *'ayxa sk'ujol* no es equiparable con *filosofar* ni siquiera en su sentido etimológico más básico —son experiencias totalmente diferentes.

En lo que se refiere a la filosofía como ciencia, por otra parte, hay que tomar en cuenta dos cosas: 1) es claro que no hay equivalencia entre "tener corazón ya" y filosofar en el sentido de la actividad teórica de un discurso como el de la *Metafísica* de Aristóteles (que es el origen occidental de la filosofía *como ciencia*), pues éste tiene la estructura de una teoría científica, mientras que el "tener corazón ya" tiene la estructura de una práctica política. 2) Ciertas obras de Lenkersdorf (sobre todo *Los Hombres verdaderos*) pueden llamarse *filosóficas* por dos razones: 1) toman la cultura maya-tojolabal como un todo y buscan los primeros principios sobre la base de los cuales es posible entender el sentido de lo que se considera su vida tradicional. 2) Lenkersdorf realiza, en ocasiones, análisis puramente conceptuales (que son *filosóficos* porque buscan la esencia, que es lo que Aristóteles llamaba la *substancia lógica*), como en el caso de lo *toj* [véase Lenkersdorf 2005: 23].

La afirmación de que existe una filosofía tojolabal en el mismo sentido en que existe una filosofía occidental es, pues, más que dudosa, porque la complejidad y explicitud de la filosofía como ciencia (y no como práctica política o habitualidad cosmovisionaria) en occidente no encuentra ningún equivalente en lo que Lenkersdorf expone acerca de los tojolabales contemporáneos.[12] Por otra parte, sin embargo, es indudable que el filosofar es una posibilidad epistémica de la existencia humana en general, y que, por lo tanto, dicha posibilidad

[12] Que son habitualidades cosmovisionarias. Sí puede hallarse una cierta equivalencia, en cambio, entre el filosofar occidental y otros momentos del pensamiento indígena mexicano, como ocurre en el caso Nezahualcóyotl. Entre éste y Aristóteles parece haber en común el asombro ante el devenir (que es, como he dicho, el origen de la filosofía en sentido helénico).

(como posibilidad pura) no es nunca exclusiva de uno u otro pueblo histórico en particular.

¿Es o no posible, entonces, "filosofar en clave tojolabal"? Pienso que es posible, pero no como quiere Lenkersdorf,[13] porque para hacerlo responsablemente primero tendríamos que clarificar qué es filosofar en general, para que luego pudiéramos decir en qué consiste filosofar en clave tojolabal en particular. Lenkersdorf, sin embargo, no hace nada de esto. Su obra entera es una especie de trabajo "infraestructural", por así decirlo, que quizás pueda ayudar a establecer una serie de condiciones básicas de la posibilidad del surgimiento de un filosofar en clave tojolabal; es decir, de un conceptuar acerca de los orígenes últimos desde una manera tojolabal de ver el mundo. El trabajo efectivo de conformar un filosofar a partir de esas bases, sin embargo, es algo que hasta donde sé jamás ha sido hecho y habría que verlo, en todo caso, como una tarea pendiente. ¿Por dónde habría que empezar? Diferentes filósofos, tanto antiguos como contemporáneos, han intentado filosofar desde diversas perspectivas cosmovisionarias particulares (como Levinas y Henry, desde el judaísmo y el cristianismo, respectivamente), de modo que parten de una cosmovisión y empiezan a descubrir a partir de ahí conceptos que son universalizables. Sin embargo, en el caso de Levinas, por ejemplo, no se trata de "filosofía judía" sino de filosofía occidental "orientada" temáticamente hacia motivos de la tradición judía. Algo similar puede hacerse en el caso de la cosmovisión tojolabal.[14] Aquí mismo intentaré, enseguida, señalar un punto en el que es posible una "orientación" semejante.

[13] Ni como quiere Miguel León-Portilla, para el caso de *La filosofía náhuatl*, porque aunque en esta obra se pueden observar algunos esbozos de pensamiento filosófico (sobre todo en el caso de Nezahualcóyotl, como he dicho), la imprecisión con la que se maneja el concepto de "filosofía" hace imposible entender la idea misma de la filosofía (su origen, sentido y destino) y su diferencia con la poesía y otras actividades artísticas y literarias.

[14] Y en cierto modo ha sido hecho por Lenkersdorf, pues en su obra se encuentran una y otra vez conjuntos de consideraciones esenciales (aunque casi nunca bien delimitadas como tales) en torno a conceptos básicos de lo que él considera modos tojolabales de habitar moral y tradicionalmente el mundo.

La complementariedad discursiva entre la filosofía de la cosmovisión maya tojolabal y la fenomenología trascendental en torno al tema de la intersubjetividad

Entre fenomenología y "filosofía de la cosmovisión maya tojolabal" (o sea, la obra escrita de Lenkersdorf) puede encontrarse cierta identidad, diferencia y relación. La identidad radica en un tema del que ambas se ocupan. La principal diferencia está en el grado de universalidad al que una y otra aspiran. La relación que hay entre ellas es de fundamentación en cierto sentido.

La identidad

Filosofía de la cosmovisión maya tojolabal y filosofía como ciencia en sentido fenomenológico se identifican en el sentido de que en ambas puede encontrarse, como uno de sus elementos fundamentales, una teoría de la intersubjetividad.

La diferencia

Lenkersdorf toma la cultura maya-tojolabal como un todo y busca la raíz última sobre la base de la cual es posible la unidad de sentido en la que se realizan ciertas dimensiones básicas de su vida tradicional (lo lingüístico, lo político, lo religioso, etc.). Lo que este filósofo intenta es descubrir la coherencia *interna* de los modos tojolabales de ver el mundo y de vivir en él, es decir, la unidad del sentido vivido por los tojolabales mismos. Como principio de esta unidad propone la idea de la "intersubjetividad", la cual, según él, se opone a la "acusatividad" de las lenguas y cosmovisiones de origen indoeuropeo. Tal y como lo propone este autor (v. *supra*, nota 5), la acusatividad es un fenómeno lingüístico que consiste en el establecimiento de una relación "jerárquica" entre un sujeto agente y sus objetos gramaticales. La naturaleza jerárquica de esta relación gramatical "se extiende", dice Lenkersdorf, a lo político

(monarquía u oligarquía), a lo religioso (monoteísmo), a lo pedagógico ("educación bancaria"), a lo económico (la competencia individualista por encima de la solidaridad comunitaria), etc. Lo distintivo de la cultura tojolabal sería, frente a esto, lo que podríamos llamar la *intersubjetividad total* (= animismo). Es decir, la intersubjetividad en el contexto lingüístico, como opuesta a la acusatividad, consistiría en una relación no-jerárquica (sino *pareja*, podríamos decir) entre dos o más sujetos gramaticales articulados en torno a un mismo verbo (en la lengua tojolabal no hay lo que en español llamamos objetos directo e indirecto, en parte porque los pronombres no se declinan y funcionan *siempre* como uno u otro tipo de sujeto, gramaticalmente hablando). La naturaleza no-jerárquica de esta relación "se extiende", asimismo, a lo sociopolítico, a lo económico, pedagógico, religioso, etc. Según Lenkersdorf, la intersubjetividad entre los tojolabales se extiende también al contexto ecológico, porque se percibe subjetividad viviente no sólo en los prójimos de nuestra misma especie (en otros humanos) sino también en todos los animales, las plantas y, más aún, en todas las cosas: en las piedras, las montañas, las nubes, los ríos, la tierra, etcétera.[15]

Ahora bien, la obra de Lenkersdorf tiene aspiraciones filosóficas porque pretende que la validez de (lo que él considera) las posturas tojolabales en torno a la intersubjetividad sea universalizable y no que dichas posturas sean sólo curiosidades exóticas de una cultura perdida en los límites de lo que nosotros llamamos *civilización*. Es decir, Lenkersdorf pretende que lo que él llama sabiduría maya-tojolabal podría, idealmente hablando, extenderse a la totalidad del género humano, contrarrestar la incapacidad de las sociedades occidentales modernas para convivir armoniosamente con la naturaleza viva y, con ello, ofrecer una alternativa cosmovisionaria ante la crisis ecológica (que es también y sobre todo una crisis cultural) del mundo contemporáneo en su totalidad.[16]

[15] Hasta en los utensilios de cocina, como relatan de manera muy similar un pasaje del *Popol Vuh* y una leyenda tojolabal contemporánea, recopilada por Mario Humberto Ruz y Otto Schumann alrededor de 1980 en los altos de Chiapas [Ruz 1981: 15 y Recinos 1960: 31].

[16] Sobre la magnitud de las pretensiones filosóficas de la obra de Lenkersdorf (en cuanto a lo que éste considera, implícitamente, la universalizabilidad del intersubjetivismo tojolabal), véase Lenkersdorf 2005: 62 y 75.

Sin embargo, desde su propio discurso Lenkersdorf no puede justificar esta pretensión, porque el intersubjetivismo (o "animismo") es en todo caso una particularidad cosmovisionaria de los tojolabales; y si las opiniones de éstos —en torno a cómo es (y/o debe ser) la convivencia entre sujetos— son o no universalizables es muy dudoso (esto incluye lo dicho por Lenkersdorf y todo lo que desde un punto de vista antropológico pudiera haberse dicho en el pasado y llegara a decirse desde ahora, en el futuro y hasta el fin de los tiempos). ¿Por qué los que no somos mayas habríamos de seguir a los mayas en sus prácticas tradicionales? ¿Por qué habría de interesarnos su manera de ser más allá de una curiosidad antropológica en torno a lo exótico de sus costumbres en relación con las de nuestra propia cultura materna? ¿Qué hay de cosmovisiones que se oponen diametralmente al intersubjetivismo tojolabal, como, por ejemplo, la visión del mundo del nazismo? ¿Cuál de estas cosmovisiones es "más verdadera" y por qué? Si existe algún punto de comparación entre culturas tan diferentes como éstas, tendría que ser establecido sobre la base de un criterio transcultural desde el cual pudieran ser valoradas ambas, pues de lo contrario lo dicho desde una u otra cosmovisión valdría sólo en relación consigo misma (*ad intra*) y no con ninguna otra (*ad extra*); pues ¿con qué derecho —o sobre la base de qué principio— proclamaría una u otra sus modos culturales de estar en el mundo como "los verdaderos"? Esto es, para poder comparar y valorar culturas como las mencionadas se necesita preguntar por presupuestos que sean comunes entre ellas. Para lo que aquí interesa, se trataría de buscar presupuestos comunes en torno a la manera como se concibe la intersubjetividad en una y otra cultura.

Aquí es donde se necesita la fenomenología, pues sólo ella puede investigar metódica y sistemáticamente el sentido universal y necesario de toda intersubjetividad posible en general y en consideración puramente esencial, es decir, independientemente de las peculiaridades tradicionales de cada cultura particular.[17] Dichas peculiaridades varían de

[17] Claro que de hecho esto último sólo puede hacerse en una u otra lengua y desde una u otra cultura particular, pero esto de ninguna manera impide que la cuestión sea inteligible en general (para un miembro funcional normal de cualquier cultura posible) ni que lo planteado pueda ser de una necesidad esencial y que, por

cultura en cultura, pero no la esencia del fenómeno de la intersubjetividad ni las condiciones universales de su posibilidad intencional, que es de lo que puede ocuparse la fenomenología trascendental. Lenkersdorf describe modos de comprender el mundo que en principio valen sólo para la cultura tojolabal (o para la idea que él tiene de ella), y aunque a veces pretende, como dije, que hay en ello cierta universalidad, no lo puede justificar. Para eso se necesitaría un intento de fundamentación fenomenológica. ¿En qué consistiría tal intento? Consistiría en la descripción de la idea misma de la intersubjetividad y de su génesis intencional. Alguien podría preguntar: ¿la idea de intersubjetividad según quién? La respuesta es: la idea de la intersubjetividad en absoluto, es decir, según la necesidad esencial de su propia universalidad conceptual. ¿Qué significa esto? ¿Qué es universalidad? Para explicarme usaré como ejemplo unas frases de una canción tojolabal:[18]

Tzotzil, Tzeltal, Tojolabal, Chol. Sok jun jk'ujoltik 'oj b'ejyukotik.	**Tzotzil, Tzeltal, Tojolabal, Chol. Caminaremos con un corazón.***

* En su versión original [Lenkersdorf 2000: 56], esta canción pregona la unificación política de los pueblos mayas Tzotzil, Tzeltal, Chol y Tojolabal, frente a lo que ellos llaman el "mal gobierno"; o sea, frente al gobierno de los que "mandan mandando" (para su beneficio propio) y sin obedecer la voluntad que mana de las necesidades más básicas de su propio pueblo.

¿Por qué se dice, en esta canción, que "caminaremos con un corazón"? Es decir, ¿por qué *con uno solo* (*sok jun*) y no con muchos corazones (o con cuatro, al menos, pues cuatro son las etnias en cuestión)? *Jun* significa *uno* y designa, aquí, la unidad de una diversidad: la unidad del camino para la diversidad de los caminantes. Esto exactamente significa la etimología de la palabra *universal* (*uni-versum*): tendencia a la unidad. En el caso de esta canción no se trata de una universalidad absoluta sino limitada, es decir, concerniente a lo comprendido dentro del camino en

lo tanto, tenga la universalidad absoluta de una necesidad lógica y sea ello mismo necesariamente transcultural.

[18] Con esto se verá, de paso, que la idea de la universalidad en general no es exclusiva de la cultura occidental.

común para las cuatro etnias.[19] ¿Qué sería una universalidad absoluta? La universalidad de los nombres genéricos (o de clase) [Husserl 1999: 620 y ss]. Obsérvese, por ejemplo, la siguiente serie de conceptos:

- Convivencia.
- Comunicación.
- Diálogo.
- Consenso.

La relación que hay entre estas palabras es de implicación genérica: cada una es conceptualmente inseparable de las que le preceden.[20] Cada especie implica (con necesidad absoluta y sin que sea posible pensar que fuera de otro modo) no sólo su género próximo sino también la serie completa de los géneros que por su propio sentido son esencialmente inseparables de ella. Esto significa, por ejemplo, que es absolutamente imposible hablar de diálogo sin hablar al mismo tiempo, implícita o explícitamente, de convivencia, pues la idea de la convivencia está *necesariamente* implícita en todo diálogo.[21]

La relación

Filosofía de la cosmovisión y fenomenología trascendental pueden llegar a hablar del mismo tema, pero no lo hacen enfocando los mismos

[19] "Llamo universal a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y singular a lo que no" [Aristóteles 1988: 17a38]. Que todos caminarán por el mismo camino se dice (o se predica) de las cuatro etnias, es universal. Pero que "habla chol", por ejemplo, se dice (o se predica) sólo de la etnia chol y no de las otras tres, por lo que no es universal, sino singular.

[20] "Y en general, [se dice que son uno] aquellas cosas cuya aprehensión intelectual —la que aprehende su esencia— es indivisible, sin que la aprehensión intelectual pueda separarlas ni en cuanto al tiempo ni en cuanto al lugar ni en cuanto a la noción. […] Y es que se dice […] que son uno *todas aquellas cosas que son indivisibles, en tanto que son indivisibles* [Aristóteles 1970: 1016 a 35 y ss].

[21] Un razonamiento igual a éste fue usado por Sócrates para defenderse de una de las acusaciones en su contra, durante el proceso legal por el que, según el relato de Platón, un tribunal ateniense lo condenó a muerte [Platón 1997: 27a-e].

aspectos de ese tema ni con la misma intención. ¿Cómo se relacionan entonces? La relación puede ser de fundamentación en cierto sentido. Es decir, en lo que se refiere a la intersubjetividad, la fenomenología:

1. Intenta alcanzar la expresión descriptiva de su esencia, o bien, de su sentido universal y necesario.
2. Puede (y debe) no sólo presentar la esencia pura[22] de la intersubjetividad, sino también mostrar cómo es *intencionalmente* posible (en el sentido de la fenomenología genética de Husserl) llegar a ella como una experiencia vivida en general.

De manera que, por ejemplo, frente a la afirmación de que "entre los tojolabales la intersubjetividad y la moralidad se extienden no sólo a todo humano sino también a todo viviente", la tarea de la fenomenología no podría comprobar si esto es o no cierto como una cuestión de hecho,[23] pues la fenomenología es ciencia de esencias, no de hechos. La posible tarea de la fenomenología en este punto sería determinar qué significa eso (que la moralidad "se extiende" a todo lo vivo)[24] y cómo es posible que alguien llegue a pensar tal cosa en absoluto, o sea, cómo podría tenerse experiencia de ello. Habría que mostrar, entonces, la experiencia vivida que lleva a los tojolabales a sostener esas u otras *opiniones* cosmovisionarias. ¿Cómo? A través de un esfuerzo empático, el cual requiere, cuando se intenta comprender una cultura muy "ajena" a la propia, ciertas mediaciones etnográficas (como el conocimiento de la lengua y de algunas habitualidades básicas de la vida tradicional), de las cuales, sin embargo, el fenomenólogo como tal no

[22] La esencia pura es lo definido en la definición, que es, a su vez, la predicación de atributos necesarios. "Convivencia dialógica", por ejemplo, es un atributo necesario de la "moralidad consensual", en la medida en que esto último es absolutamente inseparable (como diría Aristóteles) de lo primero.

[23] Ni en el sentido de ir a la selva para ver si es o no verdad que los tojolabales dicen eso (o es una invención fantasiosa de Lenkersdorf), ni en el sentido de comprobar (en caso de que en verdad sean los tojolabales mismos los que sostienen tal cosa) si ellos son o no performativamente coherentes con lo que ellos mismos dicen.

[24] Para lo cual se requeriría aclarar las relaciones entre intersubjetividad y moralidad en general, las diferencias básicas que habría entre la intersubjetividad entre humanos y con vivientes no humanos, qué tendría que ver el lenguaje y los grados de complejidad en el uso del lenguaje con todo ello, etcétera.

se ocupa. Éste se propone simplemente hacer un trabajo (infraestructural, podríamos decir) que el antropólogo de la experiencia puede usar, después, para conformar su discurso sobre una base conceptual (*a priori*, universal y necesaria) lo más firme posible (si es que su discurso tiene aspiraciones científicas, desde luego, pues de otro modo la fenomenología no le resultará especialmente atractiva).

Conclusiones

Filosofía de la cosmovisión maya-tojolabal y filosofía como ciencia (entendida en sentido aristotélico y fenomenológico-trascendental) se oponen irreconciliablemente en un punto y se complementan en otro: se oponen porque la confusión entre filosofía, cosmovisión, filosofía como ciencia y filosofía de la cosmovisión es fenomenológicamente inaceptable, pues a causa de ella se pierde de vista el origen, el sentido y el destino de la filosofía misma (según las implicaciones lógicas básicas de su propia etimología y el sentido con el que surge por primera vez "como ciencia" en la obra de Aristóteles).[25] Por otro lado, esos discursos son complementarios en el sentido de que en ocasiones llegan a ocuparse de los mismos temas, sólo que vistos desde diferentes perspectivas.

Ahora bien, si es o no posible en general un filosofar "al margen de Grecia" es algo que no ha sido respondido aquí. Lo que sí ha quedado establecido, sin embargo —y debe poder verse con claridad—, es lo siguiente: dicha cuestión no puede resolverse a la sombra de confusiones como las que he señalado, y sólo podría comenzar a resolverse sobre la base de aclaraciones como las que he intentado exponer. Aclaraciones como éstas deben poder funcionar como elucidaciones preliminares de todo tratamiento serio de la idea de la filosofía en ámbitos interculturales e interdisciplinarios.

Por último, no está de más anotar que la fenomenología trascendental no tiene como tarea primordial ocuparse de los contenidos es-

[25] Esa confusión es especialmente notable en Lenkersdorf 2002: 15 y 101.

pecíficos de ninguna filosofía de la cosmovisión, pero puede ayudar a fundamentar o refutar las afirmaciones más generales de cualquiera de ellas en torno a unos u otros temas (como el de la intersubjetividad y el filosofar, por ejemplo). Esto es así porque la fenomenología se ocupa de necesidades esenciales, o sea, de contenidos lógicos últimos. Su tarea, en este sentido, es *el trabajo del concepto* (tal y como ha quedado expuesto en la tercera sección de este escrito). De ahí que ella pueda y suela ser usada, también, como una herramienta para revisar los aparatos conceptuales de unas u otras ciencias.

Bibliografía

Aristóteles

1970 *Metafísica*, Valentín García Yebra (trad.). Gredos. Madrid.

1988 Sobre la interpretación, en Miguel Candel Sanmartín (trad.), *Tratados de lógica II*. Gredos. Madrid.

Estrada Saavedra, Marco

2007 *La comunidad armada rebelde y el* EZLN. *Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la selva lacandona (1930-2005)*. El Colegio de México. México.

Guthrie, W. K. C.

1990 *A History of Greek Philosophy*, vol. VI. Cambridge University Press. Cambridge.

Husserl, Edmund

1968 *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (*Husserliana IX*), W. Biemel (ed.). Den Haag. Martinus Nijhoff.

1973 *La filosofía como ciencia estricta*, Elsa Tabering (ed.). Nova. Buenos Aires.

1976 *Die Krisis der Europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (Husserliana VI)*, W. Biemel (ed.). Den Haag. Martinus Nijhoff.

1986 *Aufsätze und Vorträge 1911-1921* (*Husserliana XXV*), H. R. Sepp y T. Nenon (eds.). Den Haag. Martinus Nijhoff.
1991 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Jacobo Muñoz y Salvador Mas (trads.). Crítica. Barcelona.
1995 *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Peter Baader (trad.). Universidad de Valencia. Valencia.
1999 *Investigaciones lógicas, 2*, Manuel G. Morente y José Gaos (trads.). Alianza. Madrid.

Lenkersdorf, Carlos
1999 *Cosmovisión maya*. Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "Ceácatl". México.
2000 *Tojol 'ixuk winikotik. 'Oj tz'eb'anukotik*. Centro de Reflexión Teológica A.C. México.
2002 *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa. México.
2005 *Los hombres verdaderos*. Siglo XXI. México.

León, María del Carmen y **Mario Humberto Ruz** *et al*.
2002 *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. Conaculta. México.

León-Portilla, Miguel
1974 *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Lisbona Guillen, Miguel
2005 Otras voces. Otros tojolabales. La pluralidad de una comunidad inventada, en Miguel Lisbona Guillen (ed.). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. El Colegio de Michoacán y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México: 195-237.

Mediz Bolio, Antonio (trad.)
2000 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Platón
1997 *Apología de Sócrates*, J. Calonge Ruíz (trad.). Gredos. Madrid.
1998 *Teeteto*, A. Vallejo Campos (trad.). Gredos. Madrid.

Recinos, Adrián (trad.)
1960 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Fondo de Cultura Económica. México.

Ruz, Mario Humberto (ed.)
1981 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. I. Centro de Estudios Mayas-Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Schumann, Otto
1981 La relación lingüística Chuj-Tojolabal, en Ruz, 1981: 129-169.

Vallejo, Fernando
2007 *La puta de Babilonia*. Planeta. México.

7. *Heimwelt y Fremdwelt.* Re-pensando la inmigración desde un planteamiento fenomenológico trascendental

Luis Alberto Canela Morales

Introducción

La finalidad de nuestro escrito es aproximarnos al fenómeno de la inmigración desde un planteamiento fenomenológico trascendental. Este acercamiento lo haremos desde algunas tesis y planteamientos que la fenomenología trascendental de Edmund Husserl nos proporciona, y que aparecen tanto en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* como en algunos anejos del tercer tomo de la *Fenomenología de la intersubjetividad*.[1] En concreto, utilizaremos los conceptos *Heimwelt* (mundo-familiar o mundo-hogar) y *Fremdwelt* (mundo-extraño o mundo-ajeno). Asimismo, nos serviremos de algunas tesis y enunciamientos que fenomenólogos de la talla de Alfred Schütz, Dieter Lohmar, Anthony Steinbock y Berhnard Waldenfels han proporcionado para poder pensar dicha problemática. Sin más preámbulo vayamos al análisis mismo.

El inmigrante: breves apuntes

De entrada, y para dejar sentadas las cosas desde el principio, acotemos algunos puntos. El término *inmigrante* puede ser definido de

[1] De ahora en adelante se citará como HUA XV seguido del número de página correspondiente.

varias maneras, por ejemplo, se aplica el término inmigrante "a la persona que se ha establecido en un país, procedente de otro" [Moliner 1991: 137], también se dice de aquella "persona que, en busca de trabajo generalmente, fija su residencia en un país distinto del suyo" [Espasa-Calpe 1978: 615], y por último, se dice inmigrante a aquel que emigra, pero para el verbo *emigrar* se enfatiza que es "llegar a un país para establecerse en él los naturales de otro. Se usa especialmente hablando de los que forman nuevas colonias o se domicilian en las ya formadas" [RAE 1992: 825].

Como podemos darnos cuenta, estas aproximaciones no son de mucha utilidad, aunque hay que admitir que acentúan una idea principal: el *abandono* de una sociedad para establecerse en otra. Sin embargo, al hacer esta acotación maximizan y tornan compleja la problemática, esto se debe a que no definen con detalle términos como "establecimiento", "residencia", "naturales" o "ciudadanos", conceptos que, en efecto, por su carga político-cultural suelen complicar aún más las cosas. Para mantenernos seguros en nuestra investigación por *inmigrante* habremos de entender

> […] a aquel individuo que se ha movido de su sociedad natal (entorno familiar) y se ha insertado en una sociedad ajena a él, y que ha realizado un desplazamiento "socio-espacial" buscando satisfacción a sus necesidades e inquietudes vitales; en un sentido político-legal diríamos que se convierte en un no-ciudadano, pues llega a una sociedad ajena a él de forma abrupta y sin una serie de permisos que le impiden tomar parte de los derechos y deberes propios de los residentes de dicha población.[2]

[2] Aquí surge algo bien interesante pero a la vez espinoso, parece ser que el mero hecho de pertenecer a una sociedad te da o te genera *de facto* el estatuto de ciudadano, es decir, ser un miembro activo de un Estado. Cuando esta ciudadanía o nacionalidad se "adquiere" o se "cambia" ¿podríamos afirmar con ello que se ha abandonado un "status ontológico" para adquirir otro? Intuitivamente la respuesta sería negativa, valga un ejemplo, que un mexicano se nacionalizará estadounidense, aunque jurídica y socialmente pertenece ya a los Estados Unidos de Norteamérica ¿podríamos afirmar que ha perdido la identidad que le confiere su país de origen? Nuevamente la respuesta, intuitivamente, es negativa. Como podemos notar estos

Además de lo anterior, hay que destacar que el inmigrante ha decidido desplazarse voluntariamente, es un individuo que tomó la libre resolución de marcharse. Dicho en otras palabras, es un sujeto que "conscientemente" ha elegido ser inmigrante. Esta última idea se irá precisando aún más conforme se vaya avanzando en el texto. Antes hay que hacer una distinción. Resulta que la figura del inmigrante puede albergar a otras figuras y aun así mantener su singularidad, por ejemplo, los *exiliados* y *desterrados*,[3] que aunque también son inmigrantes no cumplen totalmente la *nota* de la elección, es decir, del voluntariamente salir de su sociedad natal, justo por eso es que se nombran como exiliados y desterrados, pues son *obligados*[4] a salir de su entorno familiar para ser colocados por terceras personas en otras esferas sociales ajenas a ellos. Ni qué decir de la figura del *turista*, él sólo está de paso por los lugares que visita, no hay en él mayor interés que el de conocer culturas diferentes a la propia, y aunque sale voluntariamente de su nación lo hace por una corta temporada. Hasta aquí las consideraciones preliminares.

Alfred Schütz y el análisis del inmigrante

Alfred Schütz dedicó buena parte de su vida al análisis de las relaciones sociales, sus conflictos, sus modos de relacionarse entre sí y los diferentes estratos donde pueden insertarse los sujetos, todo esto desde el

asuntos son verdaderamente complicados porque se busca una "núcleo de identidad" que nos hace ser lo que somos y al cual las categorías sociales y políticas son "accidentales", esto podría parecer un obstáculo a la presente investigación pero lo sería sólo si se tomara en cuenta un análisis de la categoría política de inmigrante, esto es, si quisiéramos develar el mero concepto de inmigrante. Empero, lo que aquí pretendemos hacer es una descripción de los procesos de *desplazamiento*, *des-encuentro* y *apropiación* que realizan los inmigrantes al momento de pisar otra ciudad, esto es, la descripción de las actividades y caracteres de los mismos.

[3] María Zambrano tiene, a propósito de la figura del exiliado, un breve ensayo donde diagnóstica una problemática parecida a la que aquí hacemos alusión [véase Zambrano 1990].

[4] Concepto de "obligación" que debe ser entendido como el cumplimiento inevitable de una orden (político, judicial, etc.) que exige que abandonen su patria o nación.

punto de vista filosófico y político [Belvedere 2011: 75-86].[5] Nos remitiremos a dos de sus ensayos que nos serán de gran utilidad: *El extranjero* y *La vuelta al hogar*. Ambos textos sugieren una lectura que, aunque de corte psicológico-descriptivo, nos da ya cierta aproximación a una dimensión fenomenológica del inmigrante. Comentaremos un poco los textos e iremos remarcando aquellos datos que pueden ayudarnos a perfilar nuestra aproximación a la fenomenología del inmigrante.

En *El extranjero* el análisis de Schütz asume que el inmigrante es aquel individuo que busca ser aceptado en alguna sociedad o cultura [Schütz 1974: 95], maticemos un poco esta aseveración. Aunque no es del todo cierta esta idea, hay que admitir que en el inmigrante se da un cierto carácter de desplazamiento (de su tierra natal) por lo que busca insertarse y, quizá, ser aceptado dentro de los roles de la sociedad que lo recibe. La matización que proponemos es que los conceptos *integración* y *aceptación* son dos términos que, aunque correlativos, son distintos: el segundo supone al primero pero no al revés, pues el inmigrante puede ser *aceptado* dentro de la sociedad que lo recibe, pero esto no implica su completa *integración*.

Del mismo modo, Schütz explícita en este ensayo la noción de "pauta cultural de la vida grupal o alcances de conocimiento". Dicho de otra manera, resulta ser que las pautas culturales son todas aquellas valoraciones, instituciones, usos y costumbres, en suma todo lo que caracteriza a un determinado grupo social. El propio Schütz sugiere en *Las estructuras del mundo de la vida* [1977: 109] llamarlas "acervos de conocimientos". Estos acervos de conocimiento pretenden ser adquiridos por parte del inmigrante, pero para ello requiere de la *observación* y después de esto de la *apropiación* de estos acervos de conocimiento. De tal forma que una vez adquiridas, haga suyas, también, conductas *típicas* que

[5] Hay que precisar que la esfera de lo político en Schütz no tiene un status propio sino más bien subordinado, en la epistemología a la aplicación de la teoría social, en la ontología a los procesos de estructuración social. Asimismo, la visión política que Schütz mantiene se conjunta con la fenomenología al proceder del siguiente modo: 1) pretende develar cómo es que partiendo del orden *pre-político de la vida* en el mundo de la vida puede transitarse al mundo de lo político y 2) cuáles con esos momentos estructurales por los cuales se da esa transición.

le permitan desenvolverse mejor dentro de la sociedad receptora. Tales conductas forman un nuevo *catálogo* en el inmigrante que debe aprender de forma rápida para manejarse en las actividades cotidianas de la sociedad que lo recibe, de aquí se desprende, a juicio de Schütz [1977: 100], el que el inmigrante sea un hombre sin historia:

> El forastero aborda al otro grupo como un recién llegado, en el verdadero sentido del término. A lo sumo puede estar dispuesto a (y en condiciones de) compartir el presente y el futuro con el grupo al que se incorpora, en experiencias vívidas e inmediatas; pero en todas las circunstancias permanecerá excluido de tales experiencias de pasado. Desde el punto de vista del grupo al que se incorpora, él es un hombre sin historia.

Esto lo dice porque el inmigrante, al ser un recién llegado, no comparte nada (en absoluto) de los acervos culturales que son, a su vez, acervos históricos y tradicionales de la nueva sociedad en la que se halla inmerso. Vistas así las cosas la afirmación es muy cierta: justo porque el inmigrante no forma parte de la misma historicidad del pueblo que lo recibe, su historia no es la misma, pero a pesar de esto el inmigrante tampoco es un sujeto sin historia, tiene, y esto es más que evidente, una historicidad originaria. Lleva consigo tradiciones, legados y generaciones históricas que permanecen en él en forma de *habitualidades*.

Vayamos al segundo texto, *La vuelta al hogar*. El concepto que más llama la atención aquí es justamente el de hogar. Para Schütz el hogar es aquello que nos determina y que nos representa, es el lugar de donde vengo y de donde soy. En mi hogar me encuentro cómodo, sé manejarme en él, nada o casi nada se me hace ajeno. Es como coloquialmente decimos "sentirnos en casa" y, sin embargo, a este sentirse en casa le es inherente cierta problemática. Pongamos un ejemplo, pensemos en un estudiante que después de un viaje largo de estudios (en su propio país o en otro) vuelve a su casa, lo problemático surge cuando a su regreso el estudiante se encuentra con que las cosas o actividades que había dejado ya no son las mismas, aun así él pretende e insiste en "ver" como normal todo aquello que había dejado tal y como lo había dejado. La decepción de que el hogar haya cambiado, de que haya habido en él

una interrupción espacio-temporal, hará que el estudiante sienta cierta "extrañeza" al regresar a casa, es entonces, dice Schütz, cuando surge la "añoranza" o "melancolía" por restablecer ese contacto íntimo con el mundo familiar. Esta añoranza o melancolía aparece por la dificultad, sino no es que la imposibilidad, de volver todo a la "normalidad", a ese momento antes de abandonar nuestro hogar.

Husserl y la tematización del mundo familiar y el mundo extraño

En las *Meditaciones cartesianas*, en específico en la quinta meditación, Husserl se enfrenta al problema del Otro, al problema de la intersubjetividad. Ciertamente no es el único texto donde desarrolla esta problemática, también están los tres tomos de la *Fenomenología de la intersubjetividad* dedicados a explicitar este importante tema y que mantienen una conexión intrínseca a la postura de las *Meditaciones cartesianas*.

La propuesta de Husserl en la quinta meditación cartesiana es una teoría trascendental que permita explicar cómo la intersubjetividad está constituida *a priori* dentro del marco de la subjetividad trascendental, describiendo, a la vez, la constitución del mundo. La quinta meditación cartesiana es, entonces, una meditación donde Husserl se plantea el modo en el que se puede ser *co-partícipe* de una naturaleza que es ya compartida por todos los seres humanos tanto a un nivel teórico como práctico, pretende además "elaborar una teoría trascendental del mundo objetivo, sobre la base de un concepto más fuerte de trascendencia, entendiéndola como evidencia" [Rizo-Patrón 2010: 91].

Husserl comienza la quinta meditación con una peculiar "epojé temática" cuya función es distinguir mi esfera propia de la esfera ajena. Mi esfera propia me es plenamente accesible y la esfera ajena se caracteriza por su inaccesibilidad, lo que no significa que "la esfera primordial o esfera propia quiera decir esfera solipsista, porque ésta abarca la experiencia inmanente de los otros en el yo" [Bernet 1993: 157]. Más aún, la divisa husserliana no sólo es proponer una teoría trascendental que muestre cómo la realidad de los otros se constituye en el interior

de la subjetividad trascendental, sino también ofrecer una descripción de la posibilidad de tal experiencia al menos desde dos ámbitos: reflexivo (la constitución perceptiva del *alter ego* y la constitución de la intersubjetividad social y cultural) y pre-reflexivo (análisis genético de la intersubjetividad instintiva/impulsiva).[6]

Ahí mismo, en la quinta meditación cartesiana, se habla del término parificación (*Paarung*) como concepto clave, pues maneja el horizonte de la constitución del Otro y que Husserl tematiza como una forma originaria de la síntesis pasiva que incluye cierta "asociación". Ahora bien, es pasiva porque se da a un nivel primario de acoplamiento intercorporal entre el yo y el Otro, y es asociativa porque posibilita la comprensión e implicación de la relación entre el yo y el Otro. Esta labor de parificación requiere, primera y básicamente, de la actividad de mi propio cuerpo (en el pleno sentido de *Leibkörper*) que por medio de una apercepción analogizante parte de mi comportamiento corporal hacia el comportamiento corporal del "Otro", lo mismo ocurre con la vida anímica del otro sujeto, pues se transfieren mis experiencia del "yo quiero" y del "yo puedo" a otro cuerpo que apercibo [Husserl 1985: 55] es también una intencionalidad dirigida a la "experiencia de lo ajeno" (*Fremderfahrung*):

[6] El nivel pre-reflexivo es la re-construcción genética de la vida instintiva del sujeto que abarca desde su nacimiento trascendental, que no necesariamente coincide con el biológico y donde ya puede hablarse de un pre-yo, muestra clara de esto es la relación del neonato con su madre. Este ámbito, que también es instintivo, es ya teleológico sin que por ello tenga un camino prefijado a seguir. Ahora bien, no son actos sociales porque no hay un despliegue del sentido pleno de la noción de comunidad (G*emeinschaft*). Se analiza, también, la génesis trascendental del impulso hacia el Otro propio del apetito sexual donde se da este carácter de lo "uno-en-otro", además de ello está el instinto de conservación, de alimentación, etc. Básicamente, la dinámica que sigue el "instinto" es que comienza con una activación (*Auswirkung*), pasa por el *esfuerzo* de su satisfacción y culmina en su cumplimiento o decepción. En el nivel reflexivo se da la interrogación desde mi esfera hacia los actos de otro (esfera ajena) y donde el papel de la parificación y la empatía (*Einfühlung*) son importantes, después de esto se tematiza la relación social con los Otros donde el interés principal es la comunicación y la comprensión lingüística que como tal suponen un horizonte ya fundado y constituido.

En esta señalada intencionalidad se constituye el sentido nuevo de ser que trasciende mi ego monádico en lo propio de él mismo, y se constituye en ego, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi "monáda". Pero el segundo ego no está ahí sin más, dado propiamente él mismo, sino que está constituido como alter ego [Husserl 1985: 125].

Desde esta reflexión del Otro es que Husserl menciona, en una brevísima pero incitante descripción, un dato inherente al planteamiento de la otredad: el fenómeno de lo "extraño". Nos dice a propósito:

En esta especie de accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario tiene su fundamento el carácter del otro (del "extraño") existente. Cuando puede presentarse y acreditarse originariamente, eso soy yo mismo, o me pertenece como cosa propia a mí mismo. Así, cuanto es objeto de experiencia en ese modo fundado de una experiencia que no puede cumplirse primordialmente, que no da su objeto mismo originariamente, pero que verifica de manera consecuente algo de lo que hay indicio, eso es "ajeno", "extraño". Y es sólo pensable, por lo tanto, como análogo de lo propio [Husserl 1985: 163].

Aquello que se denomina extraño lo es porque no puede cumplirse de un modo originario, no se da tal y como es. Así como hay lo mío en mi propia esfera, hay lo *extraño* en una esfera que no es la mía. Husserl en este caso no cuestiona qué es lo extraño, sino el modo de acceso a aquello que es extraño. El campo del ego está, entonces, dividido en dos esferas distintas: lo que le es propio (al ego) de lo que no le es propio, esferas que son simultáneamente *co-generativas* pues se van delimitando una respecto de la otra. Así, dentro del mismo seno comunitario, no sólo hallamos el ámbito de la "presencia", la "identidad", la "mismidad" y lo "propio", sino también la aparición de la "ausencia", la "diferencia", la "otredad" y lo "ajeno".

Todas estas consideraciones serán ampliadas en el tomo XV de Husserliana donde se describen dos conceptos fundamentales: *mundo familiar* y *mundo extraño*. Husserl los tematiza del siguiente modo: el *mundo familiar* es el entorno más cercano que tengo, es un mundo de cercanía en el que nosotros tenemos una experiencia originaria, propia e instituyente de aquello que nos rodea [HUA XV: 221]. Se

mantiene con él una relación de "conocimiento", de trato cotidiano que incluye, a nivel afectivo, cierta confianza. En el mundo familiar se da una cierta compresión y orientación, pues conocemos las reglas bajo las cuales nos valemos; este conocimiento ha sido resultado de una educación obtenida a lo largo del proceso de crecimiento dentro de mi propia comunidad. Hay que precisar que el mundo-familiar no está sujeto necesariamente a condiciones espaciales ni territoriales,[7] por lo que el mundo-familiar puede ser todo aquel lugar donde se presente un grado de familiaridad y confianza.

Ahora bien, mundo-extraño, dice Husserl, será aquel entorno en el que no nos sentimos reconocidos, este *mundo extraño* se me da de un modo indirecto, ya que sólo podemos inducirlo a partir de ciertas vivencias con sentidos semejantes, esto es, que han ocurrido en mi mundo-familiar y que ahora se exponen frente a nosotros de un modo impropio. Afirmar esto significa que no lo vivo de un modo pleno, lo descubro mediatamente. Nuestro horizonte de comprensión se torna difuso y variopinto en él [HUA XV: 214]. Así pues, el mundo familiar es *co-constituido* y es *co-relativo* al mundo extraño, ambos se delimitan mutuamente. El mundo familiar se constituye como tal a través del mundo ajeno y sin embargo es irreductible a él, como bien afirma Steinbock: "el mundo hogar y el mundo ajeno co-existen en una relación de asimetría axiológica", es decir, son irreversibles, irreductibles y no-intercambiables" [Steinbock 1995a: 60], nuevamente no hay aquí una necesaria referencia espacial o territorial, pero sí un grado de no-familiaridad. Agrega Husserl:

[7] Es de señalar que el concepto de "terreno" no se encasilla en un concepto que denote un área preestablecida desde aspectos "terrestres", sino más bien desde la constitución del entorno típicamente familiar y afectivo. Lo mismo sucede con el concepto de "territorio" que desde la fenomenología trascendental puede tematizarse como mundo-horizonte o fundamento-tierra, que justo conlleva el entendimiento de una condición histórico-geográfica para la experiencia intersubjetiva, en la opinión de Steinbock: "Un territorio es el sentido más general de la delimitación geológica e histórica para una comunidad como *fundamento* y *horizonte*" [Steinbock 1995b: 167]. El propio Husserl [HUA XV: 206], habla de cómo un territorio puede tomar varias formas: un patio, una villa, una casa, una nación, por lo que sus límites son flexibles y amplios según las propias necesidades de cada persona.

Estudiamos extraños como unos sujetos extraños que podemos conocer en su vida comunitaria experimentando por acuerdo su mundo. Correlativo a este mundo, como mundo de la vida práctico y como mundo que en general vale para ellos, están hombres con otras experiencias, otras costumbres, otras metas personales, otras convicciones de carácter, otros hábitos, otros modos de relacionarse práctico, otras tradiciones. A través de eso mi mundo se amplía [...] de modo que esto da un hogar social distinto, una vida distinta, un comportamiento distinto, una aprehensión distinta del mundo [HUA XV: 214].

Retrotrayéndonos un poco al análisis mismo, encontramos un concepto como el de familia, descrito como un ámbito estrecho, unido en y con relaciones personales muy cercanas. Hemos nacido y crecido dentro de una familia. Empero, este círculo tan estrecho va generando otros círculos más amplios que en forma anular van abarcando otras esferas que incluyen a nuestra comunidad, nuestra ciudad, nuestro Estado, etc. De este modo nuestro horizonte de comprensión, dice Husserl, es cada vez más amplio: "podemos ampliar el sentido de este mundo-familiar, y ampliarlo en el uso natural de la misma experiencia; algo así como casa propia con jardín propio, campo propio y análogos, entonces se abre, pueblo propio, ciudad propia y al mismo tiempo, nuestro pueblo, nuestro Estado" [Husserl 1973: 222].

En mi mundo familiar se me han transmitido tradiciones, acervos, modos de actuar, etc.; todo lo anterior ha quedado aprendido y persiste en nosotros como lo "habitual". Husserl mismo reconoce y manifiesta que toda operación vital de cualquier individuo se halla inmersa en un marco de tradición en la que ésta cobra sentido, nuestra vida se *pre-configura* por la tradición histórico-cultural[8] que hemos asimilado. Vistas así las cosas, nos establecemos bajo patrones de acciones ya comunes, ya *acostumbradas*, donde "sabemos" o si no lo sabemos, por lo menos "intuimos" qué ocurrirá en casos determinados de nuestro mundo familiar. A propósito de esto, inquiere Dieter Lohmar [1996: 33].

Aquello que, en muchas ocasiones explicitas del aprendizaje, se dio para mí como conocimiento comunicativamente transmitido,

[8] Cfr. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927* (HUA XXXII).

se altera y se encarna en forma habitual, por así decirlo, en costumbres de espera. Sólo en esta forma, es decir, en la espera *acostumbrada*, tiene lugar la vivificación del sentido cultural exactamente como en mi mundo familiar.

Nociones tales como *familiaridad*, *accesibilidad* y *compresión* son parte fundamental de nuestro desarrollo al interior de nuestro mundo familiar y lo son tanto a un nivel cognitivo como afectivo. Nuevamente nos remitimos a Dieter Lohmar [1996: 23].

Los elementos del mundo familiar nos son accesibles cognitiva y afectivamente (*kognitiv bekannt und affektiv vertraut*). Nuestro mundo familiar nos es casi ilimitadamente comprensible y accesible en el modo de una típica concreta de objetos y acciones orientadas hacia metas [...] Además, la misma lengua (eventualmente) también dialecto y el mismo gesto son condiciones de la cognoscibilidad y la familiaridad.

Ya para finalizar este apartado hay que mencionar que Bernhard Waldenfels tiene algunas tesis o planteamientos acerca de lo extraño que pueden sernos de gran provecho. Según este fenomenólogo, lo extraño puede caracterizarse de tres formas:

Extraño es en primer lugar lo que sucede fuera del propio ámbito [...] Extraño es en segundo lugar lo que pertenece a otro [...] como extraño aparece en tercer lugar lo que es de un modo extraño y vale como algo de índole extraña. Lugar, posesión y modo son, pues tres aspectos que distinguen lo extraño de lo propio [Waldenfels 1995: 50].

Los tres aspectos de lo extraño son: *lugar, posesión y modo*, cada uno de ellos tiene una profunda correlación con otra distinción hecha por Waldenfels y que estriba en la distinción entre *extrañeza cotidiana*, *extrañeza estructural* y *extrañeza radical*. Teniendo presente lo hasta ahora dicho, veamos cómo es que se puede re-pensar al inmigrante desde la fenomenología trascendental.

Aproximación fenomenológica sobre el inmigrante

Retomando los planteamientos anteriores, y aplicándolos al inmigrante, notamos de entrada que el inmigrante cumple con una tesis

básica, a saber, la *posesión*. La *posesión* porque la sociedad a la que llega el inmigrante pertenece a otra esfera o a otro mundo de la cultura (*Kulturwelt*) que no es la suya. Si hemos optado por denominar extraños a los inmigrantes lo hacemos porque su modo de *experenciar* el mundo del Otro es desde una "transgresión" respecto de la "apropiación",[9] lo extraño está pensado aquí no como mera deficiencia, sino como "algo" que espera ser conocido, una *extrañeza-para* o *extrañeza-con* aquellos sujetos de la sociedad a la que llegan.

Además de lo anterior, es posible notar que el inmigrante aunque podría colocarse bajo el rubro de una extrañeza cotidiana —dado que ésta se caracteriza por ser una "extrañeza común" a mi mundo circundante y en donde incluso puede darse la convivencia con ellos—, dicha cotidianidad no resulta del todo clara. En efecto, la "familiaridad" con la que opera esta extrañeza no es algo tan común, pues no es muy cotidiano tratar con inmigrantes.[10] Tampoco se podría situar el análisis del inmigrante en el plano de la extrañeza radical, caracterizada por ser un plano donde lo extraño se me revela como lo absolutamente extraño; y no podría estarlo, porque el inmigrante no es un completo desconocido que rompa todas mis tipicidades, no es lo absolutamente extraño o lo extraño en tanto extraño, aquello de lo cual nosotros no tengamos la mas mínima noticia o noción.

Sólo a un nivel de *extrañeza estructural* es que el análisis del inmigrante puede asentarse, justo porque ésta se define como lo que trastoca un orden establecido, dicho de otro modo, trastoca lo ya conocido, lo ya cotidiano y usual. El inmigrante en tanto *sujeto extraño estructural*, rompe con nuestras cotidianidades desde su gestación. Así, esta perturbación tiene una *dirección doble*, pues va y viene en doble dirección personal, para el inmigrante nosotros somos extraños y él lo es para nosotros.

[9] Que ha de ser entendida aquí como una forma de constitución de aquello *pre-dado* en su forma histórica. Existen varios niveles de apropiación desde la comunicación que se da con los Otros, la repetición de actos, las narraciones, las renovaciones culturales, etcétera.

[10] La extrañeza cotidiana puede ser entendida, también, como ese momento de "desconocimiento" propio, donde nuestros actos nos parecen ajenos, como si hubiesen sido realizados por "otras" personas, nos sentimos extraños ante nosotros mismos.

Otra característica es que el inmigrante puede ser comprendido como lo *no-familiar*, pues no estamos acostumbrados a él, y aunque pudiéramos estar familiarizados y pudiéramos "re-conocer" al inmigrante, éste nos puede salir al paso de un modo nuevo, no planeado y seguir escapando a una aprehensión plena por parte de nosotros. También podemos afirmar que el inmigrante es un extraño respecto de la sociedad a la que él llega, pues ha cruzado una frontera lingüística y cultural[11] y al haberlo realizado esto lo vuelve extraño respecto del lugar al que llega. Esto también puede significar que el inmigrante es aquel sujeto *no-perteneciente* al lugar que llega a habitar; decimos "no perteneciente" porque no es su lugar natal, su lugar propio. Inclusive el carácter de pertenecer o de estar ligado a un *no-lugar* va más allá de haber nacido o crecido en una sociedad distinta, más bien hace referencia a la falta de *identidad pública* que el inmigrante posee.

El modo más visible y evidente de esto último ocurre cuando, por ejemplo, dentro de la sociedad a la que el inmigrante se suscribe, todo lo que es accesible y familiar para los demás miembros de la sociedad, para él se tornan, digamos, inaccesible. Pensemos en algo tan común como hacer las compras, el trato con los vecinos, pedir algo, etc., en el inmigrante se vuelve novedoso y hasta cierto punto nebuloso. Todo o al menos casi todo en el inmigrante se torna ajeno, hay un "conflicto" al momento de elegir, aquí se da una dinámica interesante pues resulta que el inmigrante enjuicia o mejor dicho prevé ciertas acciones en la sociedad que lo recibirá —información recibida por algún contacto cercano a la susodicha o por otros medios de comunicación—, sea cual sea la fuente, es un hecho que no hay una *certeza total* al momento del encuentro entre inmigrantes y ciudadanos. De este modo el inmigrante no puede tener certeza y total seguridad para poder valerse de alguna actividad dentro del mundo extraño en el que él se encuentra. Reina en él la incertidumbre y vacilación al momento de actuar y esto

[11] Para analizar el fenómeno del inmigrante desde la etnología y sus planteamientos geopolíticos [Véase Augé 2007]. A juicio de Waldenfels, Marc Augé observa que la etnología se divide en una *autoetnología*, que examina al otro entre nosotros, y una *aloetnología*, que examina al otro entre los otros [véase Waldenfels 2001].

último ocurre porque no son los mismos factores y circunstancias familiares a las que él está acostumbrado, por esto es que sus acciones y actitudes se cubren o se tiñen de datos no planificados que pueden ser cumplidos o no cumplidos.

Otro dato, que además parece ser muy básico, se encuentra en la variación de la lengua. Las variaciones lingüísticas y dialectos pueden generar cierto desfase o no-reconocimiento en el inmigrante, estas variantes lingüísticas a la que el inmigrante se haya expuesto se tornan desconocidas (no lo absolutamente desconocido, porque al menos sabe que es un lenguaje a final de cuentas) y que no son del todo suyas. No obstante, puede hacerlas propias, puede aprender, incluso llegar a dominarla, pensamos también en el lenguaje mímico o de señas que puede no ser igual al que el inmigrante ya conoce, un simple ademán o gesto puede ser interpretado por él de muchas maneras.

Otro dato que sale a luz es que la extrañeza del inmigrante no sólo se me presenta sino que me afecta, es una afección del Otro en mí (*Fremdaffektion*). Expresamente dice Waldenfels [2006]: "el hecho de ser afectados por y expuestos a lo extraño a mí mismo (*ichfremdes*) no depende ni de nuestro saber ni de nuestro querer, puesto que nos remite a nuestro cuerpo". Si nos apropiamos de esta noción podríamos agregar que la aprehensión del inmigrante se da través de su propia corporalidad, al menos en el sentido de lo "*otro-que-no-soy-yo*"; visto desde el símil de un espejo veríamos que en parte los inmigrantes son como nosotros y al mismo tiempo no son como nosotros, el inmigrante es lo "diferente" de mi corporalidad. Cabe señalar que el inmigrante aunque sea "diferente" de aquello "idéntico" que son los otros sujetos que viven en la sociedad que lo acoge, no invalida en ningún momento la coexistencia y el compartir un mismo mundo circundante, pero por supuesto, esto no significa que haya en ellos una coincidencia plenamente personal con los otros ciudadanos.

Ya para ir terminando debo mencionar que esta problemática tiene impacto o mejor dicho, fuerte arraigo a los problemas de la interculturalidad y las formas de relación personal. Sobre esto, existen por los menos dos modelos de convivencia o integración de los cuales se deriva un tercero, que es una mezcla de ambos. El primer modelo de

convivencia es llamado de *asimilación,* este afirma que el inmigrante adquiere la cultura y costumbres de la comunidad que lo adopta tratando de integrarse al máximo a la sociedad a la que llegó; para algunos estudiosos de estas temáticas esto significa buscar la "ciudadanía". El riesgo de esta postura es que el inmigrante pierda ese carácter de individualidad que justo lo torna inmigrante, se vuelve uno "más" entre los "demás". En el otro modelo de integración, el de *fusión* que poco difiere del anterior, se hace hincapié en la concentración de culturas[12] ya sea a un nivel minoritario, como es el caso de los inmigrantes. Un tercer modelo de convivencia, derivado de estos, es el de un *pluralismo cultural*. Éste expresa que los inmigrantes se unen a principios de convivencia generales pero mantienen su peculiaridad, su cultura, sus tradiciones, etc. En el fondo, estas nociones que acabamos de mencionar son el subsuelo de un debate actual que gira en torno a la problemática de la adquisición, por parte del inmigrante, de derechos y obligaciones como las de cualquier ciudadano pero sin perder su identidad cultural, esto es, que puede interactuar con lo demás sin perder por ello su arraigo cultural, además de lo anterior pueden incluso ser objeto de análisis fenomenológico los problemas geopolíticos que subyacen al interior de la interculturalidad.

Esperamos que este breve excurso pueda ayudarnos a seguir pensando con seriedad un problema tan actual como lo es la inmigración, al margen de ello. Valga esto como un humilde gesto de valoración y solidaridad con todos aquellos inmigrantes que día a día siguen trabajando con mucha fuerza.

Bibliografía

Augé, Marc
2007 *Por una antropología de la movilidad*. Gedisa. Barcelona.

[12] Fusión de culturas se entiende aquí como un entrecruce donde se sintetizan ciudadanos y no-ciudadanos dando lugar a una sociedad homogénea.

Belvedere, Carlos

2011 La constitución de lo político a partir del mundo de la vida en la obra de Alfred Schütz, en *Investigaciones Fenomenológicas,* vol. monográfico III: Fenomenología y política. Sociedad Española de Fenomenología. Madrid.

Bernet, Rudolf *et al.*

1993 *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Northwestern University Press. Evanston.

Blanco, Cristina

2000 *Las migraciones contemporáneas*. Alianza. Madrid.

Espasa-Calpe

1978 *Diccionario Espasa Calpe de la lengua española*, Espasa-Calpe, Madrid.

Husserl, Edmund

1973 *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935 (HUA XV*). Martinus Nijhoff. Hrgs von Iso Kern. La Haya.

1985 *Meditaciones Cartesiana*, José Gaos y Miguel García-Baró (trads.). Fondo de Cultura Económica. México y Madrid.

Lohmar, Dieter

1996 La experiencia de lo extraño. *Escritos de Filosofía*, núms. 29-30. Buenos Aires.

Moliner, María

1979 *Diccionario de uso del español*, H-Z Editorial Gredos, Madrid.

RAE (Real Academia Española)

1992 *Diccionario de la lengua española*, vigésima primera edición, Espasa-Calpe, Madrid.

Rizo-Patrón, Rosemary

2010 Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl. *Areté*, vol. XXII, núm. 1. Pontificia Universidad Católica del Perú. Perú.

Schütz, Alfred

1974 *Estudios sobre teoría social,*

1977 *Las estructuras del mundo de la vida,* Néstor Míguez (trad.). Amorrortu. Argentina.

Steinbock, Anthony J.

1995a Generativity and generative phenomenology. *Husserl Studies,* núm. 12: 55-79. Kluwer Academic Publishers. Holanda.

1995b *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press. Evanston.

Waldenfels, Bernhard

1995 Lo propio y lo extraño. *Escritos de Filosofía*, núms. 27-28. Buenos Aires.

2001 Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena, en *Investigaciones Fenomenológicas* III. Sociedad Española de Fenomenología. Madrid.

2006 La extrañeza del cuerpo. *Contraste*, núm. 11. Universidad de Málaga. España.

Yamaguchi, Ichiro

2010 Investigación del conflicto cultural en la fenomenología genética de Husserl, en *Investigaciones Fenomenológicas* VII. Sociedad Española de Fenomenología. Madrid.

Zambrano, María

1990 *Los bienaventurados*. Ediciones Siruela. España.

8. El resplandor de la nostalgia: esbozo de una descripción

Ignacio Quepons Ramírez

para Araceli, una luz en tiempos sombríos

Sentido y problemática de una fenomenología de la nostalgia, algunas consecuencias para la filosofía de la cultura

En lo que sigue presento el esbozo descriptivo de lo que podría llamarse "el resplandor" de la nostalgia. Se trata del particular tono afectivo que "colorea", por así decir, el entorno de experiencia concreta al modo de un horizonte o fondo de un momento de la vida actual. El objeto de esta descripción es analizar la relación entre la formación de esta tonalidad afectiva de horizonte y el "valor" del mundo propio como mundo hogar. El valor del mundo propio o mundo hogar se descubre de una forma peculiarísima y originaria en la distancia y extrañeza que intervienen en la formación de la vivencia que llamamos "nostalgia", es decir, ese anhelo doloroso de un lugar perdido o lejano, cuya representación en el recuerdo, no obstante, se realiza con cierto regodeo gustoso. Esta nostalgia se suscita en el contraste del sujeto afectado con un horizonte de mundo práctico "extraño", cuya insatisfacción en el cumplimiento práctico de las relaciones con las que habitualmente se conduce en su entorno concreto resulta en la vuelta de su atención hacia el mundo propio y su valor, antes sólo mentado de manera tácita. El valor del mundo propio emerge del contraste entre la intencionalidad de horizonte que anticipa la pre-dación del mundo como contexto efectivo de nuestra acción, y la manera en como estamos habituados a que se presente y la facticidad de un mundo que

no satisface esta expectativa práctica y comparece como "extraño". El resultado de esta experiencia es una cierta tonalidad afectiva de un entorno concreto en el que, por así decir, no nos sentimos en casa.

Para tal fin comenzaremos con una exploración preliminar de la idea fenomenológica de mundo como mundo de experiencia. El análisis de las estructuras intencionales de la experiencia originariamente vivida del mundo, como la intencionalidad de horizonte, serán el hilo conductor de dicha aclaración. Inmediatamente después pasamos a la aclaración de las líneas fundamentales de una fenomenología de la nostalgia, la cual, como todas las vivencias de la esfera afectiva, guarda una estrecha relación con la dimensión axiológica o valorativa de la experiencia. En este caso me interesa analizar la relación entre las menciones de valor implicadas en la vivencia de la nostalgia y lo que podríamos llamar el comparecer "objetivo" del valor del mundo propio, el cual, como hemos dicho antes, se manifiesta como un valor patente, como cumplimiento efectivo de una mención de valor, cuando sentimos ese contraste o frustración, ese anhelo que surge de la insatisfacción práctica que nos provoca el encuentro con un mundo "extraño".

Al final de mi estudio sugeriré la hipótesis sobre la significación radical de la experiencia de la nostalgia, la cual, en última instancia, está referida a una vida, nuestra propia vida, ponderada tácitamente en su presente y apreciada en su valor cuando la vemos pasada y, por así decir, perdida. En otras palabras, el lejano lugar que echamos de menos cuando sentimos nostalgia por "el origen", no es una tierra lejana, un espacio empírico, sino que sentimos nostalgia por lo que hemos sido, por nuestra propia vida en ese lugar y en ese momento que ya no volverá más. Es así que la idea originaria de valor del mundo propio se fundamenta en última instancia en un acervo de experiencias compartidas y confirmaciones intersubjetivas pero vividas en contextos prácticos subjetivos.

La fenomenología y el problema del mundo

Para la fenomenología, el concepto de mundo, lejos de ser una noción natural u objetiva, se refiere a un horizonte abierto de experiencia

cuya estructura es necesario dilucidar. El análisis del surgimiento del valor del "mundo-hogar" en el despertar de la nostalgia requiere de un estudio preliminar de la idea fenomenológica de mundo en general.

El mundo es en cada caso nuestro mundo en torno; es el horizonte de nuestra actividad práctica, valorativa y nuestros intereses teóricos, asumido como obvio en su pre-dación en toda práctica científica. El mundo es el horizonte de validez objetiva supuesto como evidente en toda asunción científica y en la actividad práctica de nuestra vida cotidiana; el contexto supuesto y dado de antemano como existente y constituido como fondo asumido que no requiere, desde una perspectiva empírica, mayor justificación. Llamamos mundo también a nuestro entorno de significaciones abierto como horizonte general de toda experiencia y donde comparecen originariamente las unidades de sentido pre-dadas en la forma de una cierta anticipación o predelineamiento de la manera en como comparecen a nuestra experiencia. Dicha estructura anticipativa está fundada en una cierta habitualidad asumida pasivamente y formada por el sedimento de nuestra vida concreta.

Husserl desarrolla a lo largo de su obra varios sentidos de mundo: desde la idea de mundo que surge del "aquí originario" de nuestro cuerpo como centro respecto del cual se establecen originariamente las nociones de distancia y lejanía espacial, las cuales, a su vez, están fundadas en el horizonte temporal en el que comparecen todos los objetos de la percepción externa, hasta el aquí en sentido más amplio de nuestro mundo circundante comprendido como horizonte de significaciones de orden superior que corresponden al orden de la asunción de un mundo compartido, de una historia en común y las efectuaciones de la cultura. En ambos casos, dado que remiten a nuestra relación originaria con el mundo concreto de nuestra experiencia, nos estamos refiriendo al así llamado "mundo de la vida" (*Lebenswelt*).

Patencia y latencia: horizontes de familiaridad y cognoscibilidad

El hilo conductor del análisis fenomenológico de la experiencia de "mundo" es la estructura intencional en que se configura su sentido

más original: la intencionalidad de horizonte. Para la fenomenología, el rasgo esencial de la experiencia subjetiva es cierta dirección o inclinación hacia un objetivo o punto al que se refiere su actividad subjetiva, dicho rasgo es la intencionalidad. En términos generales podemos distinguir entre una intencionalidad temática dirigida a la mención efectiva de un objeto al que se dirige la conciencia como tema de su actividad y una cierta referencia "no-temática" que opera simultáneamente a toda mención objetiva denominada intencionalidad de horizonte. En cada enfocamiento con el rayo de la atención hacia los objetos o situaciones objetivas de nuestro entorno, hay una mención simultánea dirigida al contexto, al "horizonte" de manifestación del objeto dado a la experiencia y esa mención también es una forma de la intencionalidad con sus propias estructuras.

Para el caso específico de la descripción de la noción de mundo de experiencia, es necesario destacar un rasgo fundamental de la intencionalidad de horizonte: la diferencia entre patencia y latencia en la vida intencional. El concepto fenomenológico de horizonte supone varias dicotomías desde donde es posible explicarlo. Toda conciencia es una conciencia dirigida con mayor o menos grado de atención a un tema y al hacer esto tiene también una referencia no temática a un fondo de conciencia. Asimismo, toda intuición tiene sus horizontes donde se explicita, internamente, su sentido objetivo y determinaciones internas así como, externamente, el campo de percepción y sus relaciones con otros objetos. Ambos horizontes se encuentran fundados en última instancia en la forma universal de la temporalidad y entran en relación con otros horizontes gracias a los nexos asociativos de semejanza entre contenidos u objetos.

Aunque en algunos contextos actualidad y patencia son sinónimos, dado que la actualidad siempre es patente, también es patente el horizonte de la inactualidad en cierto sentido. En términos más precisos tenemos que distinguir entre un horizonte "inactual" que no obstante forma parte del campo patente, ya bien de co-mención de contenidos que de manera interna sostienen el sentido objetivo o bien que se refieren a otros objetos que, en el caso de la percepción, forman parte del fondo presente pero no temático de la vivencia; por

otra parte estaría un horizonte "inactual", no patente, conformado por asunciones implícitas no manifiestas en la percepción actual pero que constituyen un contexto de referencia semántica y contribuyen a la explicitación de su sentido. El primero consiste en contenidos efectivamente presentes en la conciencia, intuitivamente presentados sin ser el tema de la aprehensión actual. Por ejemplo, cuando volteamos nuestra atención a un jarrón transparente que contiene una flor, el cual está a su vez dispuesto sobre una mesa vestida con un mantel amarillo, hay diferentes niveles de atención, en primer lugar estaría el jarrón con la flor, asumido implícitamente como un objeto sobre la mesa, la cual también percibimos, pero en un nivel ulterior como fondo donde se destaca el jarrón. Puede haber otros objetos sobre la mesa, unas llaves, una cartera, unos libros, pero sólo atendemos al jarrón con la flor. Decimos que hay un objeto que es actual y patente, el jarrón, y una serie de objetos que son a su vez patentes pero inactuales, en una gradación que va desde las cosas más presentes de acuerdo a la dirección atencional hasta los objetos del fondo, como los muros de la habitación, la luz, el aroma, los sonidos que vienen de la calle, que también forman parte del contexto patente de nuestra experiencia de percibir un jarrón sobre la mesa, pero que no son el tema de nuestra actividad subjetiva.

Frente a este horizonte inactual y patente, tenemos un sentido de horizonte "latente" (inactualidad no patente) referido a un fondo "no presente" que se refiere a contenidos asumidos pero en modo alguno dados del objeto que es tema, o al horizonte que se extiende más allá del contexto patente pero que también es co-asumido hasta el límite de la extensión del mundo conocido. Comprenden este horizonte latente todas las asunciones implícitas en la contemplación del objeto, que hacen posible incluso que pueda reconocerlo como tal gracias a mi acervo perceptivo y lo relacione en sus actividades con otros objetos de su entorno. Forma parte de este horizonte latente mi pre-conocimiento derivado de la observación de objetos o experiencias semejantes, por el cual asumo cierta regularidad y la relación de ese objeto concreto con un cierto tipo perceptivo que predefine la forma de su configuración posible en función de expectativas concretas. Todo esto lo sé, lo asumo implícitamente, no necesito reflexionar sobre estos contenidos pero

están ya operando y forman parte de la aprehensión perceptiva del objeto y contribuyen a su determinación concreta. En nuestro ejemplo del jarrón, forma parte del horizonte latente las experiencias a partir de las cuales asumo que es un jarrón, es decir, que se trata de un recipiente de cierto material, de cristal por poner un caso, que normalmente se le da esa función decorativa, que guarda una relación de semejanza con otros recipientes parecidos, etcétera [Walton 2009: 109].[1]

Roberto Walton, en una variedad de estudios donde ha profundizado los sentidos y aplicaciones de la intencionalidad de horizonte,[2] ha sacado provecho de esta distinción y la expone de la siguiente manera:

> Husserl distingue entre el mundo patente y el mundo latente, y dentro del mundo patente entre el mundo temático y el mundo no-temático según sea o no el correlato de una intención actual, es decir, una intención en el modo de la atención. Esto significa que una patencia no temática caracteriza al horizonte externo percibido que no se encuentra como tema en el centro del campo perceptivo [Walton 2009: 109].

Más adelante en el mismo ensayo señala lo siguiente:

> el mundo latente se escinde en el horizonte de cognoscibilidad o familiaridad típica configurado por la sedimentación de nuestras anteriores experiencias de este paisaje y en el horizonte de incognoscibilidad que es ajeno a toda experiencia anterior. El horizonte de cognoscibidad es un horizonte de in-

[1] La aclaración de Walton se sustenta en el Manuscrito tardío con la signatura D 14, "Sobre la constitución Primordial" (1930-1934): 36b.

[2] Esta distinción aparece explícitamente en las lecciones de 1923-1924 sobre *Filosofía Primera* (HUA. VIII: 100, 145-152.) Husserl volvió sobre esta temática de manera más enfática en el último periodo de su obra. Walton llama la atención también sobre los siguientes manuscritos de investigación: A VI 14, 1930-1932 sobre la conciencia de mundo y la conciencia temática: 20-25; A VII, 1933-1935 sobre la conciencia de horizonte de mundo y la representación temática del mundo: 11; A V II 9, 1933 Sobre el Horizonte: 24, B I 31, Sobre el mundo pre dado: 5. D 14, sobre la constitución primordial 1930-34 p. 60 f. Véase Walton, Roberto, "Phenomenology of Horizons", en Steven Crowell y Lester Embree, *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*, Center for Advanced Research in Phenomenology, 2001.

> tenciones vacías que puede ser plenificado por medio de presentificaciones que traen consigo un sentido secundario de patencia [Walton 2009: 109].

Los conceptos fenomenológicos de patencia y latencia colaboran a la determinación más precisa de la noción general de horizonte intencional. Se trata de referencias intencionales, las cuales, constituyen un fondo efectivamente intuido como fondo de una vivencia de representación actual, o bien, destacan otro sentido de trasfondo de la experiencia, más interesante, relacionado con las remisiones constantes de toda intuición a un excedente de mención que constantemente está reteniendo y anticipando contenidos no intuidos. Todo lo presente, ya bien en la forma temática o no temática refiere, a través de un nexo de horizonte, a un sistema de posibilidades de que se presente el mismo objeto u otros objetos relacionados, o bien, refiere a un acervo de experiencias asociadas de acuerdo a experiencias anteriores del mismo objeto, experiencias semejantes asociadas que forman tipos perceptivos y colaboran en la determinación concreta del objeto presente actual de la percepción; todo ello, a su vez, está integrado en un complejo sistema de referencias que en el sentido más general cabe llamar con el término "mundo", el cual es el horizonte universal de la experiencia de sentido.

La caracterización de la idea fenomenológica de mundo requiere también de la aclaración de otro de los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl: la idea de mundo de la vida. Con esta noción Husserl se refiere al mundo circundante pre-dado de la actitud natural que asumimos pre-reflexivamente en su validez como horizonte de nuestros intereses cotidianos en la esfera valorativa, práctica y cultural. Es el mundo que las ciencias objetivas asumen como existiendo ahí de antemano y que subyace como horizonte implícito de toda la esfera judicativa, incluyendo sobre todo, la esfera de los juicios de las ciencias y sus idealizaciones. En la temática fenomenológica del mundo y más en concreto del mundo de la vida, se pone de manifiesto que

> […] el mundo no es un objeto de experiencia sino que se descubre en la conciencia de horizonte. El develamiento de los horizontes coincide con la revelación de un mundo que se transforma permanentemente y sin

> embargo pertenece en forma unitaria de un modo no temático en cada cosa singular: «Explicitar sistemáticamente la estructura de horizonte es explicitar la intencionalidad en la que el mundo está constituido» [Ms. A VII: 7b y Walton 1993: 97 y ss].

Tenemos que entender entonces que el mundo considerado como horizonte universal en el que se incluyen otros horizontes externos relativos a los horizontes internos de los objetos de la experiencia, es abierto y comprendido de tal forma gracias a la estructura intencional de horizonte y las remisiones intencionales que ejecuta constantemente la conciencia de forma pasiva. El resultado de esta operación generalizada del horizonte es que tenemos que

> […] el mundo siempre es consciente como horizonte universal, como universo unitario de los objetos existentes, nosotros, cada yo de los seres humanos y entre nosotros, formamos parte como vivientes uno con otro en el mundo, y precisamente en este nuestro "vivir uno-con-otro" el mundo es para nosotros conscientemente existente-viviente [HUA XXXIX: 150].

El descubrimiento del mundo como horizonte surge de nuestra experiencia concreta de una cosa singular en la experiencia, pues la propia experiencia perceptiva de una cosa singular, gracias a las determinaciones estudiadas antes como "horizonte interno" y "horizonte externo" remite, en su percepción efectiva, a otras percepciones posibles de acuerdo al acervo de experiencia concordante adquirida, la cual predefine la manera como anticipamos los nuevos contenidos. A su vez, la determinación interna de la cosa de la percepción implica su relación con un contexto cada vez más general: un campo de percepción.

> Y así como la cosa singular en la percepción sólo tiene sentido mediante un horizonte abierto de "percepciones posibles", en esa medida, lo propiamente percibido remite a una multiplicidad sistemática de exposiciones posibles, para él concordante y perceptivamente pertinente, de modo que la cosa tiene todavía un horizonte: frente al "horizonte interno" un "horizonte externo", precisamente como cosa de un *campo de*

cosas, y eso remite finalmente a la totalidad del mundo como mundo de percepción (HUA XXXIX: 203 y HUA VI: s. 164).

El mundo de la vida, no sólo incluye el mundo entorno físico espacio temporalmente determinado en el que "habitamos" gracias a la determinación del "ahí" de nuestros cuerpos vividos-físicos (*Leib-Körper*) sino que es también un entorno de relaciones en las que se funda un horizonte de familiaridad, en distintos niveles.

Con base en un manuscrito de investigación del 14 de Junio de 1931,[3] Walton distingue entre tres niveles de la articulación del mundo de la vida como horizonte: 1) Mundo de la vida interno,[4] que incluye la cotidianidad, el horizonte de cercanía que es un horizonte de intereses que acompaña cada momento de la cotidianidad del sujeto concreto 2) Mundo de la vida externo,[5]que incluye intereses no asociados a lo cotidiano pero en los que nos reconocemos como parte de la cultura 3) Horizonte de mundo más externo (*Der äusserste Welthorizont*) que se extiende más allá de la esfera práctica de lo que nos rodea. Todos ellos corresponden al mundo de la vida, como horizonte de mundo "familiar" [véase HUA XV: s. 441-15].[6]

[3] El manuscrito al que se refiere Walton trata la temática de los niveles relativos a la cultura geo-histórica y de la temática del hogar (*Heim*), la familia y el hogar familiar (*Familienheim*) y cómo cada "hogar" tiene su mundo circundante familiar (*Heim-Umwelt*) y cómo este forma parte del presente concreto de los hombres. La división aparece concretamente en la página 441 del texto de Husserliana al que hace referencia y forma parte de los textos destinados a otras elaboraciones de *Meditaciones Cartesianas* y la preparación de una "obra sistemática", que ahora sabemos que Husserl nunca llegó a realizar. Tiene mucho mérito el esfuerzo de Walton por sistematizar los manuscritos del último periodo de la obra de Husserl y dar cuenta del ensamble que se forma a partir de la misma estructura de horizontes internos y externos que hemos estudiado antes en las esferas fundadas de mayor complejidad como es el orden de la cultura y los temas de la fenomenología generativa.

[4] Husserl *innere Umwelt* dice en el texto que cita Walton, en todo caso se refiere justamente al mundo circundante familiar interno que es una de las estructuras del horizonte interno del mundo de la vida.

[5] Aquí sí, y por primera vez en el apartado Husserl se refiere explícitamente al Mundo de la vida dice "*Die äussere Lebenswelt*".

[6] Berhnard Waldenfels ha sacado provecho de esta distinción, véase Berhnard, Waldenfels, 1995: 150 *apud* Luis Alberto Canela Morales en "*Heimwelt* y *Fremd-*

El descubrimiento del valor del mundo propio en la extrañeza y la nostalgia por el hogar

Ahora bien, el mundo también es el mundo en lo que tiene de significativamente propio, el mundo al que nos referimos como "mi mundo", "mi mundo hogar" (*Heimwelt*), "mi mundo familiar", el cual es el entorno de pre-comprensión en el que las relaciones y los objetos de mi entorno están ahí pre-dados en la forma de un cierto pre-conocimiento o anticipación de su sentido, y sobre todo, como anticipación de un sentido ya dado de antemano. Cuando andamos por el mundo en la actitud natural no nos volvemos temáticamente a él, no hacemos del mundo objeto de la reflexión, no preguntamos explícitamente "qué es el mundo",[7] sino que lo asumimos pre-temáticamente en la forma de una evidencia pre-dada, obvia. Es así que la pregunta por el valor del mundo propio, tendría que estar fundada en una tematización del mundo aprehendido en su valor. Esto puede hacerse pero siempre sobre la base de una dación originaria de ese mundo que ya era nuestro mundo de experiencia con su valor, pre-dado antes de nuestra

welt: re-pensando la inmigración desde la fenomenología trascendental" contenido en la presente antología.

[7] Alguien podría objetar que las objetivaciones de la ciencia, que se realizan en "actitud natural" son ya una cierta tematización del mundo. Esto es cierto hasta determinado punto puesto que por principio la actitud científico natural asume la pre-dación del mundo respecto del cual tienen sentido sus propias explicaciones. En sentido estricto la ciencia no realiza la pregunta por el sentido del mundo, no pregunta ¿qué es el mundo? Más bien pregunta por ciertos ejes de regularidad, determinadas estructuras objetivas que tienen sentido en el interior de su propio discurso y que generan determinados efectos a través de una serie de complejas mediaciones, dicho de otro modo, el mundo de la ciencia es una abstracción controlada bajo ciertos parámetros con una finalidad específica de explicación de un sector de la realidad. Todo ello se realiza desde la certeza natural que funda y da sentido a la actitud natural como la actitud que asume la pre-dación del mundo. Sólo desde una posición trascendental se realiza una tematización radical del mundo que supone la suspensión de la tesis que le da validez a la creencia que lo asume como previamente dado. No obstante hay diferentes grados de tematización en la actitud natural, entre los cuales estaría justo este volverse hacia mi mundo natural de la vida como un mundo propio.

tematización reflexiva. ¿Cómo surge el acceso que nos hace volvernos sobre el valor del mundo? En nuestra indagación, incluso en el caso de haber otras formas de realizar dicho acercamiento, tendríamos que reconocer la vía que proviene a partir del acceso originario a la esfera del valor que son los sentimientos, en este caso, el camino que avanza desde cierta afectación sentimental que nos entrega el valor de nuestro mundo, o mejor dicho, nos descubre su valor, en cierta confrontación con el horizonte de mundo extraño. A su vez, la diferencia entre el mundo "hogar" y mundo "extraño" (*Fremdwelt*) no es una distinción producto de una actividad teórica, al menos no en principio, sino que la reflexión teórica se vuelve en cada caso sobre una vivencia en la esfera pre-predicativa de la vida y se exhibe también, aunque no exclusivamente, a partir de cierto desazón, cierto no "sentirse bien", no "encontrarse bien" en este mundo, pero de acuerdo a contextos concretos. Para ello, no hace falta volcarse sobre el desconcierto metafísico de sentir que uno no tiene lugar en este mundo, sino que es posible acceder a esta dimensión a partir de cierto estado de ánimo, de desazón o incomodidad, ante el mundo que nos rodea cuando somos confrontados a un horizonte de mundo práctico extraño.[8]

Parece que sólo es posible volverse sobre el mundo en lo que tiene de significativamente propio, en ciertas experiencias que confrontan nuestra relación de remisiones intencionales de horizonte en las que se funda lo que llamamos "mundo hogar" (*Heimwelt*) o "mundo fami-

[8] Ello no demerita la eventual radicalidad de la insatisfacción metafísica, la cual, acaso se refiere al surgimiento de esta extrañeza emergiendo desde el mundo propio. En todo caso aquí nos interesa un momento anterior, una experiencia más corriente, la nostalgia que siente el que se confronta con un horizonte de mundo "cultural empírico" extraño. Otros autores como Merleau-Ponty y Heidegger han derivado otras consecuencias, también asociadas al sentimiento de nostalgia, pero referidas a una extrañeza metafísica que emerge de nuestra condición existencial. En cualquier caso, las descripciones que ofrecemos aquí, al menos en el plano de la estricta descripción preliminar de la experiencia subjetiva, es enteramente coherente con la extrañeza inmanente que deriva en un pesar metafísico, con lo que no nos comprometemos aquí es con las consecuencias hacia un "pasado inmemorial" o el temple del ánimo propio del filosofar, los cuales son temas que pertenecen a otra discusión. [véase Casey 1987: 364 y ss].

liar", en la experiencia de lo extraño. Pero se trata igualmente de una extrañeza no tematizada, la cual, forma parte de nuestro horizonte latente y comienza en el fracaso del cumplimiento de la intencionalidad de horizonte del mundo familiar y se manifiesta en el sentimiento de insatisfacción y desamparo. Se manifiesta a partir de una cierta desazón provocada por los resultados insatisfactorios respecto de las operaciones habituales que son afectadas por la ruptura de la regularidad. Volvemos la mirada sobre los demás y no encontramos eco en nuestra desazón, ellos se conducen con normalidad, en ese estar ocupados con las cosas de su entorno, en el cual no hacen temáticas las operaciones que realizan. Como afirma Husserl: "Nosotros como sujetos de actos (sujetos-yo) nos dirigimos a objetos temáticos en el modo primario y secundario de estar dirigido y además, eventualmente, en el dirigirnos distraídamente. En este ocuparse de los objetos, los actos mismos no son temáticos" [HUA XXXIX: 151].

Asumo este comportamiento en estricta analogía con mi comportamiento en mi mundo habitual en semejantes circunstancias, pero la patencia de su alteridad respecto de mí y su modo de conducirse no sólo los manifiesta como sujetos que son otros yoes, sino que son extraños. La extrañeza que me lleva a volverme a mi mundo propio, como mi forma concreta de vivir lo mío propio y que descubre su alteridad como sujeto que es otro yo con su mundo propio, no es la única forma en que puedo tematizar el mundo de lo mío propio. Husserl en la *V Meditación* cartesiana ha ejecutado la reducción a la esfera de lo mío propio, "la propiedad", como procedimiento metódico dirigido a destacar por contraste la esfera de lo propio del *alter ego*. Pero este procedimiento metódico, efectuado en el contexto de orden epistemológico, tiene su correlato afectivo que descubre, de manera no exclusiva, la dimensión emotivo-práctica de la experiencia. La declaración de esto en el análisis del mundo de la vida no invalida el descubrimiento del mundo propio; se trata de una vía de acceso desde el mundo de la vida en el que se hace patente la esfera de lo propio del sujeto y en esa patencia es susceptible de tematizarse vía la reflexión. Es decir, el sujeto que repara, ya bien en ese momento, ya bien después, puede volverse sobre su experiencia y reflexionar sobre sus vivencias y comenzar el

análisis de explicitación de lo que implica intencionalmente esa extrañeza. Pero para ello, tiene que ser afectado por el mundo extraño, y esa extrañeza se descubre en la ruptura del horizonte práctico-habitual con el respectivo sentimiento de desazón que provoca. Si bien desde el punto de vista epistemológico el cumplimiento negativo no es el "sentimiento de insatisfacción", o más precisamente "de no sentirse en casa", hay que decir que desde el punto de vista afectivo-valorativo es justo en esa insatisfacción donde se manifiesta con evidencia el desconcierto afectivo que resulta de mi incapacidad de sentirme "a mis anchas" en el mundo. El mundo que habito, que sigue siendo mi mundo propio, pues es en cada caso mi mundo, está fracturado, no obstante, por el acontecimiento de la extrañeza. Estoy lejos de mi hogar.

Lo que interesa destacar a partir de esta experiencia cotidiana es cierta mención de horizonte que forma parte de la vivencia concreta que llamamos nostalgia. La nostalgia despierta la patencia, no del mundo propio, sino de su valor significativo. En el mundo familiar el mundo propio está co-asumido implícitamente como un horizonte de validez práctica, como estando ahí. La experiencia afectiva del contraste, manifiesto en la insatisfacción de nuestras tendencias prácticas en el mundo extraño, nos hacen patente la esfera de la propiedad pero en el modo del valor del mundo propio en el estrato fundado del mundo hogar.

La perspectiva que ofrece la consideración afectiva del mundo hogar en cuanto a su valor no temático, que se vuelve "patente" en la extrañeza y la consecuente nostalgia, permite abrir una perspectiva de análisis fenomenológico-reflexivo de la vida concreta, en una de sus experiencias fundamentales, en consistencia con el problema antropológico que resulta de la consideración de lo propio y lo extraño. Dicho de otra forma, la consideración de la dicotomía entre lo propio y lo extraño desde el punto de vista de la experiencia concreta se manifiesta a partir de cierta desazón producida por el fracaso de nuestras intencionalidades operantes y sus implicaciones, que nos hacen sentir que simplemente las cosas no son como "deberían ser". No obstante, esta corrección del orden práctico no proviene en principio de un juicio que primero estipule un deber ser para el orden causal de las cosas

del mundo, sino a partir de una habitualidad sedimentada en nuestra experiencia, la cual está constantemente pre-delineando, anticipando, en la pasividad, cierto comportamiento que esperamos sobre las cosas de nuestro entorno concreto de experiencia.

El resplandor afectivo de la nostalgia, aspectos de su descripción[9]

Este sentimiento de desazón puede manifestarse en la forma de una sorpresa o desconcierto, pero también forma parte de una experiencia afectiva de cierta complejidad, que la hace particularmente interesante, como es la nostalgia. ¿A qué llamamos nostalgia?

Encuentro particularmente sugerente la fina descripción analítica que encontramos en el segundo libro de la *Ética* de Spinoza, quien la describe de la siguiente manera "esa tristeza en cuanto concierne a la ausencia de aquello que amamos se llama nostalgia (*desiderium*)". Spinoza nos explica que todo aquel que una vez se sintió deleitado por algo o alguien una vez, desea naturalmente volver a poseerlo en las mismas condiciones. De la misma forma, todo aquello que el hom-

[9] Presento aquí un breve resumen de un estudio en curso que trata de explicitar la estructura de la intencionalidad de horizonte y la formación del entorno afectivo suscitado por la asociación entre contenidos de la experiencia concreta en donde surge el temple del ánimo (*Stimmung*), en este caso, de sentirse "nostálgico". Aunque la popularización de la noción de "*Stimmung*" en fenomenología se debe a Heidegger, hay importantes antecedentes en los estudios Moritz Geiger, particularmente su ensayo "La conciencia de los sentimientos" de 1911, que Husserl leyó y comentó en sus manuscritos de investigación. En la obra de Husserl se pueden encontrar una variedad de referencias a la configuración de los "temples del ánimo" y los sentimientos "de fondo" o trasfondos afectivos, sobre todo en sus lecciones de Ética de los años veinte, y manuscritos tardíos de investigación. Aunque, dado que la noción aparece por primera vez en sus comentarios a Geiger, es más probable que sea en referencia a éste último que a Heidegger hace su uso de la noción de *Stimmung*. Algunas alusiones al problema en Nam In Lee llega incluso a sugerir que Heidegger tiene más influencia de Husserl en este respecto de la que en realidad reconoce [véase Nam In Lee 1998: 117].

bre ha visto a la par de la cosa que lo ha deleitado, seguramente será igualmente deseado por su referencia a lo que lo agradó, y si reparara en la falta del objeto amado o alguna de éstas circunstancias, se sentirá afligido, y es así que el sentimiento de aflicción por la falta de lo amado se llama nostalgia o añoranza.[10] La descripción de Spinoza es particularmente sugerente porque contiene muchos de los elementos esenciales de la experiencia de la nostalgia, como son: 1) la valoración positiva de un objeto y la tendencia hacia tenerlo en las mismas circunstancias de nueva cuenta, lo cual, implica un cierto desplazamiento temporal entre su captación en presencia como agradable y la posibilidad de volver a tenerlo; 2) la extensión del agrado y la consecuente tendencia volitiva dirigida a los objetos concomitantes a lo amado y sus circunstancias; 3) la necesaria aflicción que produce su pérdida y la más importante 4) cómo la conciencia actual de la falta de lo amado, que se anhela por su valor, es el fundamento de la tristeza que se llama "nostalgia".

La nostalgia, como resulta evidente, tiene una cierta referencia intencional pues decimos que sentimos nostalgia por algo o por alguien;

[10] "Quien se acuerda de una cosa con que se deleitó una vez, desea poseerla en las mismas circunstancias en que se deleitó con ella la primera vez"/Demostración: Todo lo que el hombre ha visto al par de la cosa que lo ha deleitado, será (*por proposición 15 de esta parte)* por accidente causa de alegría; en consecuencia (*por proposición 28 de esta parte*), deseará poseer todo aquello al par que la cosa que lo ha deleitado, o sea, deseará poseer la cosa al par que las mismas circunstancias en que se deleitó con ella por primera vez. C.S.Q.D/Corolario: Sí, pues se percatará de que faltaba una de aquellas circunstancias, el amante se afligirá. C.S.Q.D./Escolio: Esa tristeza en cuanto concierne a la ausencia de aquello que amamos, se llama *nostalgia*". La palabra "*Desiderium*", en el original latino, ha sido traducida como añoranza, anhelo o ansia. Entre los traductores de Spinoza escogimos la versión de José Gaos revisada por Octavio Castro (UNAM, México 1997) que es la que utilizamos aquí, la cual coincide, en este apartado con la versión de Oscar Cohan (FCE, México 1958) en esta parte, pues también aquí se traduce "*desiderium*" por nostalgia. Vidal Peña (Alianza, Madrid 1987) lo traduce como frustración, que encontramos francamente inaceptable y finalmente Atilano Domínguez (Trotta 2000) traduce el término por "añoranza", que según el Diccionario de la RAE, es sinónimo de "nostalgia". En cualquier caso, con la reserva de frustración, está claro que la noción spinozista de *desiderium*, se refiere a cierta cualidad de anhelo o ansia, cierta añoranza, por un objeto valorado una vez que ahora no se encuentra ya presente, y su ausencia, nos llena de tristeza.

incluso cuando el objeto de la nostalgia pueda o no estar claro. Dado lo anterior, podemos distinguir preliminarmente al menos dos tipos de "nostalgia" de acuerdo a su forma intencional. Por un lado tendríamos la nostalgia como sentimiento orientado hacia un objeto valorado positivamente, y por el cual se sufre en la conciencia de su falta; en este caso puedo sentirme nostálgico cuando extraño los momentos de mi vida que dejé atrás, en los que fui feliz y saberme nostálgico ahora, sabiendo a su vez por qué me siento así.[11] Por otro lado, tendríamos la nostalgia suscitada por un acontecimiento que nos lleva al recuerdo de aquello que amamos y sabemos perdido e irrecuperable, el cual, sin embargo, en el momento de su suscitación, no alcanza a realizarse en la forma de una referencia activa y temática hacia el objeto hacia el cual se dirige o por el cual sentimos nostalgia; en este contexto sólo se destaca el objeto de la suscitación y sólo por referencia de horizonte se establece la relación intencional con el objeto al que se dirige la nostalgia.

En el primer caso está claro que el nexo de motivación intencional, y la nostalgia a su vez, es un acto en la medida en que el yo se dirige a través de ese sentimiento a un determinado objeto aprehendido justo bajo la determinación del objeto que suscita nostalgia. Pero incluso en el caso de este sentimiento nostálgico, de carácter temático, tenemos que previo a su ejecución existen una variedad de momentos que remiten a su suscitación originaria.

Dicho de otro modo, al igual que con cualquier otra vivencia captada en el modo de la actualidad objetiva y descrita en perspectiva estática de acuerdo a su composición intencional, debemos distinguir entre el acto fundado de la vivencia de la nostalgia, y el objeto que brinda la representación del objeto de la nostalgia, el cual, en este caso, puede ser brindado a partir de la re-presentación rememorativa que

[11] La distinción se refiere a la dirección intencional de la vivencia intencional, en realidad puede tratarse, como es en realidad en la mayor parte de los casos de la misma vivencia de nostalgia, la cual, en un caso tenemos una patencia actual del objeto al que se refiere la nostalgia, y en el otro, tenemos la suscitación que motiva la operación de los horizontes que van anticipando pasivamente el objeto de una posible aprehensión temática.

nos entrega el objeto por el cual sentimos nostalgia en el "cómo de sus determinaciones objetivas". También debemos distinguir en este punto, la nostalgia suscitada por la captación de un objeto de la percepción actual, respecto del cual establecemos la remisión intencional por asociación, ya bien de su representación objetiva (ver el auto mismo en el que mi padre me llevaba, ese mismo modelo de auto), ya bien por asociación de semejanza con alguno de los momentos de exhibición perceptiva del objeto, a partir de los cuales se establece el nexo asociativo sin que ello comprometa la asociación entre el objeto que suscita la nostalgia y ese objeto, captado en representación rememorativa, por el cual sentimos nostalgia.[12]

Un elemento adicional a esta descripción, todavía en perspectiva estática, es la correspondiente a la aparición de lo que Husserl llama "el resplandor" afectivo que "ilumina", como una cuasi-exhibición sensible, en este caso, el objeto de la percepción actual. En el caso del resplandor nostálgico del objeto que suscita el sentimiento, que es un objeto de la percepción actual, Husserl dice que se trata de un resplandor "prestado", pues el objeto resplandece afectivamente "por mor" de que nos recuerda o su presencia evoca el recuerdo del objeto anhelado e irrecuperable. Supongamos que se trata de la suscitación nostálgica despertada por la contemplación de un arete, descubierto casi por azar, sobre la cama, el cual inmediatamente reconocemos como el are-

[12] Una vez más, no se trata tanto de una distinción tipológica entre "diferentes modalidades de nostalgia" sino del modo de referencia intencional que en diferentes momentos de su aparición puede llegar a manifestar. En este caso me interesa enfatizar que la asociación por semejanza puede ya estar suscitando el temple o estado de ánimo nostálgico, y con él, la referencia de horizonte más o menos oscuro, hacia el objeto, por el cual se siente uno nostálgicoy no es patente (en una representación rememorativa por ejemplo) sino que forma parte del fondo latente de mi experiencia, en cuanto a su objeto explícito, pero se manifiesta de forma patente en un tono o estado de ánimo. La forma de su objetivación a través de la reflexión es un detalle que se tendría que aclarar por separado, pero en cualquier caso habría que distinguir también entre la reflexión que objetiva el "encontrarse" nostálgico y aquella que explicita el sentido de ese "encontrarse" nostálgico como una forma de intencionalidad de horizonte, no temática, hacia el objeto o situación objetiva que se extraña con anhelo.

te de la amada, seguramente olvidado después de su súbita partida a altas horas de la madrugada. Entonces el sentimiento de nostalgia está dirigido, en un sentido, naturalmente a la amada, pero también hay un rayo de su dirección a la amada en cierto contexto preciso, y en ello, al tono afectivo de la velada en la que, dormida, la luz entraba por la ventana, iluminaba su rostro y todo se bañaba, como diría Husserl, de un "cierto resplandor". Este resplandor se extiende desde la contemplación del objeto a la iluminación de toda la situación, y de golpe, todo se tiñe por el resplandor de la nostalgia.[13] Nos ocuparemos de este aspecto de la experiencia afectiva en un momento más.

[13] Aquí podríamos preguntarnos también, por otro tema íntimamente relacionado pero que no podemos estudiar con detalle aquí ¿También ocurre lo mismo con el objeto de la re-presentación rememorativa? ¿existe una diferencia, de grado o tipo entre el "tono" efectivamente vivido y el "tono" de la re-presentación rememorativa? Yo creo que no, justo porque pienso que es el recuerdo o en el recuerdo donde se produce la "entonación" afectiva que produce el resplandor. Dicho de otro modo, tendríamos que haber vivido el objeto ya en la nostalgia, en el presente vivido en el que tuvo lugar su aprehensión originaria, lo cual, resulta al menos en este momento un tanto contradictorio, toda vez que forma parte de la experiencia de la nostalgia cierto anhelo por el carácter pasado e irrecuperable del objeto respecto del cual se siente uno nostálgico. En todo caso, por ejemplo, ese momento, en aquel presente aquí re-presentado presentó el objeto bajo el "resplandor" de la alegría o el agrado, pero en modo alguno cabe decir que lo presentó como bañado de "nostalgia". Tampoco tiene mucho sentido hablar de que un resplandor está encima del otro, fundado en el otro, pues la fundación es cuestión de los actos, no de las determinaciones sensibles a las que corresponde el sentimiento sensible que llamamos resplandor. Por ejemplo, si vemos a través de un cristal amarillo, el mundo aparece mediado por la tonalidad de amarillo, si sobre ese cristal amarillo ponemos ahora uno azul, el mundo pasa a cierta tonalidad "verde" de acuerdo a las leyes de la combinación del color, pero sólo desde el punto de vista exterior que supone "saber" que en un caso vemos a través de un lente amarillo y sobre ése está puesto uno azul, sino que "vemos" originariamente "verde". Lo mismo ocurre con el procedimiento manual de la graduación de los lentes, pero es más concreto el ejemplo de la variación de color porque, según Husserl, el resplandor se manifiesta de una forma análoga y en la mayor parte de los casos utiliza justo metáforas visuales como "resplandor" "velo" o "luz" que "iluminan" el objeto. Claro que las metáforas visuales a las que se refiere Husserl no son exclusivas del resplandor, en la ficción cinematográfica se enfatiza este elemento de la aprehensión afectiva a partir, por ejemplo de una difuminación del fondo que destaca por contraste la nitidez del objeto destacado, cierto movimiento, en cámara lenta, o incluso cierta música de fondo, que pueden ser coros

En resumen, podemos comprender la nostalgia como el sentimiento que surge del anhelo por algo que se vivió una vez con agrado y la imposibilidad, y la conciencia de su carácter irrecuperable, ya bien por condiciones fácticas o por el propio transcurrir del tiempo. Este anhelo tiene evidentemente una dirección intencional, se dirige hacia su objeto en el modo del deseo y por tanto asume el objeto bajo la ponderación positiva de su "deseabilidad", pero la conciencia de la imposibilidad de su cumplimiento provoca una desazón, que es, no obstante, una desazón diferente al incumplimiento de otro tipo de anhelos, incluso aquellos de orden más elevado como el de la desesperanza o la decepción, por ejemplo en la confianza o el amor. Se trata de una decepción que no obstante se vive con cierto regusto provocado porque el recuerdo del objeto anhelado e irrecuperable, en su momento, se vivió con agrado y la ocasión de su recuerdo nos llena de una cierta satisfacción, que es ella misma, también diferente de la satisfacción que provocaría su cumplimiento efectivo.

a) La composición intencional del sentimiento de nostalgia

La nostalgia es, como todos los sentimientos, una vivencia compleja. Su intencionalidad, decíamos, está fundada sobre cierta representación que ofrece la referencia objetiva hacia la cual se dirige "nostálgicamente"; dicha representación es la base objetiva que funda, por así decir, el "qué objetivo" de la nostalgia. La nostalgia puede sentirse por situaciones, objetos o personas, las cuales pueden representarse en vi-

---

o trompetas que anuncian la aparición truinfante del objeto de la fantasía. Dada la situación fáctica del cine en la época de Husserl, el maestro difícilmente podría haber imaginado la ejemplificación de su "resplandor" en estos términos, pero dada nuestra habitualidad de espectadores cinematográficos inmediatamente interpretamos estos signos y los asociamos a formas de la experiencia concreta, los descubrimos como habiendo estado ahí antes de que los viéramos ejemplificados en el cine de esa forma y más bien, decimos, los confirmamos, "sí, así se vive algo así". Roberto Menéndez Obarri me ha sugerido algunas posibilidades de esta exploración en una investigación que realiza actualmente.

vencias objetivantes del tipo de la conciencia de imagen, la fantasía o el juicio sin que en esos casos exista la referencia intencional hacia ellos que los hace "objetos de nostalgia". Cuando pienso en la ciudad donde pasé mi infancia, puedo representármela rememorativamente, o contemplar una fotografía que quiero mostrarle a un amigo, sin que ello implique que en ese momento me dirija a ese objeto nostálgicamente, pero en todos los casos donde hay una nostalgia patente y temática hay también una referencia objetiva brindada por algún tipo de vivencia de la esfera de la representación. Pienso en los ojos de la amada que está lejos y me los represento en cierta conciencia de imagen, desde cierta posición, como si los estuviera observando desde cierto punto, quizá en referencia a ciertos recuerdos que preservo de la última vez que nos vimos o de cómo me miraba cierta tarde que pasamos juntos. Siento nostalgia por sus ojos y su mirada, y mi nostalgia tiene a esa mirada como su objeto, pero dicho objeto es brindado por un soporte de una vivencia objetivante.

Con todo, la intencionalidad de la nostalgia, como la de muchas vivencias del orden del sentimiento, no necesariamente explicita su objeto de un modo claro y sobre todo de manera temática. Por el contrario, las más de las veces vivimos la nostalgia como suscitada por la aprehensión o captación de un objeto dado actualmente que nos evoca a otro objeto, y el sentimiento que acompaña la evocación es lo que llamamos "nostalgia". ¿Pero sólo acompaña la evocación? ¿No diríamos que es justo a través de la nostalgia que se establece la dirección intencional? La nostalgia no es una mera sensación concomitante sino una vivencia intencional, sentimos nostalgia ante un objeto que nos recuerda a otro que valoramos, aunque el objeto valorado no haya sido explicitado en su objetividad. Es así que hay que distinguir entre 1) la dirección intencional del sentimiento de nostalgia y 2) su propia configuración sensible, de sentimientos de sensación, ellos sí, no intencionales (como los colores) que conforman la exhibición sensible del sentimiento nostálgico. En el caso del sentimiento dirigido hacia un objeto no explicitado, es decir, vívido no en referencia temática sino implícitamente, aparecen otros aspectos a considerar. La trama de la configuración sensible del sentimiento de nostalgia resulta fundamental para establecer el tránsito de la

suscitación sensible del sentimiento y la explicitación del sentimiento de acuerdo a sus horizontes, en dicha explicitación se forma la objetividad de lo que después resultará ser el tema de actos reflexivos dirigidos a esclarecer el objeto de ese sentimiento de nostalgia. Al igual que ocurre con otros actos, como la percepción, el origen del objeto de la nostalgia se fundamenta en los aspectos pre-predicativos del mismo, en la receptividad originaria. Es justo en esta base asociativa de la experiencia sensible que se establece tanto el origen de la intencionalidad del sentimiento como el nexo asociativo entre el objeto que suscita nostalgia y el objeto hacia el cual la nostalgia se dirige.

Uno de los aspectos que más nos interesa destacar es que la nostalgia, en sentido amplio, puede tener o no tener explícita su referencia intencional, y es justo en este tránsito en la explicitación del objeto de la intencionalidad afectiva a través de sus horizontes y su aprehensión temática, el sentimiento de nostalgia ya está realizando sus efectos en la forma de un "tono" o "fondo de sentimiento" que permea tanto el objeto de la suscitación como el entorno afectivo. Este tono de sentimiento, que el propio Husserl reconoce en la V de las *Investigaciones Lógicas*, se mantiene incluso cuando no está presente el objeto. Dicho contenido de las vivencias, podríamos decir, ahora en referencia a la forma en que fue evolucionando la reflexión de Husserl en torno a la relación entre las sensaciones y los actos intencionales, que se trata de un momento pre-intencional en la medida en que anticipa un objeto latente, no explicitado pero hacia el cual se dirige en la forma de una co-mención la vivencia de la nostalgia.[14]

Éste es justo el caso que me interesa, aquéllos en los cuales la nostalgia es suscitada y proyecta su "resplandor" sobre el entorno incluso cuando su objeto no esté aclarado en su sentido objetivo sino que toda la atención está dirigida hacia el otro objeto, el objeto de la suscitación. La referencia hacia el objeto de la nostalgia es una referencia de horizonte no tematizado, no aclarado, pero que está produciendo efectos en

[14] Sobre este tema resultan particularmente importantes los estudios recogidos en el tomo XI de HUA *Análisis sobre la síntesis pasiva* y la primera parte de *Experiencia y Juicio*.

el entorno presente y está siendo suscitada por un evento presente, por ejemplo, cuando estamos en un café y suena de repente cierta canción, la melodía puede dar lugar a la evocación del recuerdo de una situación por la que sentimos nostalgia. Pero en la aparición de la representación del recuerdo, es decir, de la conciencia del "qué" objetivo por lo que sentimos nostalgia, ya se manifiestan los efectos del sentimiento en el interés sostenido por seguir la canción y la creciente suscitación afectiva que va de la mano de la continuación del interés; junto con ella, hay un cierto efecto sobre el mundo entorno, que es justamente el resplandor de la afectividad, el cual se vive incluso antes de la explicitación objetiva de aquello respecto de lo cual nos sentimos nostálgicos.[15]

Antonio Zirión en su estudio "El resplandor de la afectividad" caracteriza esta vivencia de la siguiente manera "El resplandor de la afectividad es eso que todos podemos identificar cuando se habla, por ejemplo, de la grisura de una tarde, no en referencia al color del cielo en esa tarde, sino al velo de grisura que nuestra melancolía ha tendido sobre ella" [Zirión 2009: 144].

En la nostalgia suscitada, pre-temática, nos encontramos primero, por ejemplo, vueltos hacia nuestra cotidianidad y algo nos afecta súbitamente con suficiente fuerza afectiva para volcar nuestro interés hacia ello. Aún estamos en la explicitación del objeto de la afectación y no obstante ya sentimos, por ocasión de una síntesis de asociación que ya está operando, evocando al objeto anhelado, nostalgia. Nos "sentimos nostálgicos", un poco cabizbajos, tristes, y esa nostalgia nos indica, en la forma de un cierto horizonte en el que todavía no se explicita el objeto hacia el cual se dirige nuestro sentimiento, que "extrañamos" algo, que anhelamos un objeto, situación objetiva o incluso un contexto, un momento de nuestras vidas, que es irrecuperable. Entretanto el sentimiento ya provocó cierta tonalidad afectiva en el entorno, ése sí, más o menos temático o al menos patente, en la forma de un "fondo afectivo" que permea nuestra experiencia actual.[16] Vivimos en la nostalgia

[15] Y esta referencia, es ya una cierta referencia intencional.

[16] Habrá que meditar qué paralelismo tiene este "resplandor afectivo" con las modificaciones de la normalidad en la percepción de las que habla en *Ideas II*,

y ese sentimiento, el cual tiene su dirección intencional implícita, forma en su suscitación un temple de ánimo (*Stimmung*),[17] un entorno afectivo, más o menos vívido, del que no nos podemos desapegar de momento. Aparece en el modo de un cierto estremecimiento, de una incomodidad, la insatisfacción por una falta, pero al mismo tiempo, seguimos la tendencia del interés suscitado, por ejemplo, por una melodía, y queremos seguir escuchándola. Hay en la nostalgia una cierta voluntad de mantenernos en ella, así sea durante un tiempo breve, y esa tendencia está fundada en el valor no tematizado del objeto o situación objetiva que extrañamos.

No obstante, el objeto de la nostalgia puede, con mayor o menor dificultad hacerse presente en el modo de la representación objetiva

---

particularmente en el § 18. En éste parágrafo aparece además una referencia a las modificaciones del ánimo y su influencia sobre el cuerpo, lo interesante es que esta referencia se hace en el contexto del cuerpo como órgano de la percepción sensible, dice Husserl: "Depende del cuerpo y de lo propio de la psique qué tiene frente a sí el sujeto como mundo. Incluso prescindiendo de los elementos reproductivos que intervienen en la apercepción de *cosas*, lo psíquico adquiere significación para la dación del mundo externo merced a las relaciones de dependencia que existen entre lo corporal y lo psíquico. El uso de estimulantes, las afecciones corpóreas, tienen como efecto la presentación de sensaciones, sentimientos sensibles, tendencias, etcétera. A la inversa, un estado anímico como la hilaridad, la melancolía y semejantes, ejerce influencia sobre los procesos corporales. Y gracias a estos nexos, el mundo externo aparente se muestra como relativo no meramente al cuerpo, sino al sujeto psicofísico en su totalidad." [HUA XXXIX: 107, HUA IV: s.75]. Dicho mundo aparente, entonces, gracias al nexo del correlato objetivo que aquí hemos llamado resplandor o "illuminación afectiva" que aparece en ocasión a una modificación del ánimo o a una intencionalidad dirigida a un objeto afectivo que ya no está presente, contendría en principio el componente afectivo relativo a la influencia que ejerce sobre el cuerpo y la psique del sujeto la variación de su estado de ánimo. Pero todo esto habrá que desarrollarlo con más detalle.

[17] En torno a la noción de *Stimmung* en la fenomenología de Husserl véase, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester (1920/1924)* editado por Henning Peucker, *Husserliana XXXVII*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004: s. 294, *Späte Texteüber Zeitkonstitution (1929-1934) Die C-Manuskripte*, editado por Dieter Lohmar, *Husserliana Materialen VIII*, Springer, Dortrecht, 2006: s. 351, y los manuscritos del grupo M III 3 1 del proyecto *Studienzur Struktur des Bewußtseins* (1900-1914) que se encuentra inédito en los Archivos Husserl.

que lo hace comparecer re-presentado en el recuerdo. Entonces estamos despiertos también a la asunción de su carácter valioso e irrecuperable y por tanto, sentimos nostalgia hacia el objeto por ocasión de la conciencia de su carácter valioso que echamos de menos y asumimos, en mayor o menos medida, irrecuperable.

b) La nostalgia en el marco de una fenomenología de los sentimientos

De acuerdo a la caracterización general que presentamos hace un momento, es necesaria ahora una consideración más específica de la vivencia de la nostalgia desde el punto de vista de su configuración intencional. En *Investigaciones lógicas* Husserl expone una breve investigación relativa a la aclaración del sentido de las vivencias de la esfera del "sentimiento", noción alusiva tanto a las vivencias intencionales del tipo del agrado ante un objeto agradable como a los sentimientos sensibles, que son vivencias no-intencionales asociadas con las sensaciones aprehendidas como contenidos expositivos de los objetos representados, por ejemplo, en una percepción.

Husserl distingue entre uno y otro sentido del concepto de sentimiento y rechaza para cada uno un género distinto. Los sentimientos sensibles o sensaciones afectivas, son como los contenidos representantes de la cualidad afectiva del acto de sentimiento intencional; así como las sensaciones aprehendidas por la percepción entregan las determinaciones intuitivo-sensibles del objeto de la percepción, las sensaciones afectivas son los representantes intuitivo-sensibles de las aprehensiones afectivas.

En ese mismo parágrafo señala que el sujeto del acto afectivo, al encuentro con el objeto que se dirige con intencionalidad afectiva, vive una suscitación sensible, que en nuestro caso sería la sensación de desánimo y pena, esa opresión en el pecho, que nos hace manifiesta esa peculiar tristeza que llamamos nostalgia. Del lado del objeto, aparece cierto resplandor, "velo" o tonalidad sensible que tiñe el objeto de la representación de tristeza por saber que aquello que amamos, está lejos

o perdido para siempre. Esta precisa tonalidad afectiva es el resplandor de la nostalgia.

> La alegría por un suceso feliz es seguramente un acto. Pero este acto, que no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja no sólo comprende en su unidad la representación del suceso alegre y el carácter de acto del agrado referido a éste, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer que es apercibida y localizada como excitación afectiva del sujeto psicofísico sensible y como propiedad objetiva; el suceso aparece como recubierto por un velo rosado.[18] El suceso matizado de placer por este modo es como tal el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado, complacerse o como quiera que se llame. Igualmente un suceso triste no es meramente representado en su contenido y conexión objetivos, en lo que implica en sí y por sí como suceso, sino que aparece como revestido del color de la tristeza. Las mismas sensaciones de placer que el yo empírico refiere a sí y localiza en sí (como dolor en el corazón) son referidas, en la apercepción afectiva del suceso a este mismo [HUA XIX/1: 406].

Las mismas sensaciones afectivas que el yo refiere a sí y localiza en sí son referidas en la percepción del suceso al suceso mismo pero de un modo meramente representativo, es decir, sin determinación o modificación del sentido objetivo y sus caracteres expositivos en cuanto objeto de la percepción. Dicho de otra manera, dichas sensaciones afectivas no se refieren a determinaciones objetivas del suceso sino que son respecto de la manera meramente subjetiva en que el sujeto se lo representa. En este sentido cumplen un papel de contenidos expositivos de la aprehensión afectiva del objeto puramente representativo.

[18] En el original alemán dice "*das Ereignise scheint als wie von einen rosigen Schimmerum flossen*", Gaos lo traduce como *Schimmer* por Velo, en este caso, velo rosado. Modificamos la traducción siguiendo a Zirión en su estudio "El resplandor de la afectividad", en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2009: 145.

Pero ellas mismas pueden durar o mantenerse después de que el objeto de la suscitación afectiva ya no esté presente.

> Cuando los sucesos suscitadores del placer han pasado a segundo término, cuando ya no son apercibidos afectivamente e incluso quizá ya no son objetos intencionales, la excitación placentera puede durar todavía largo tiempo; y eventualmente es sentida como agradable; en lugar de funcionar como representante de una propiedad agradable del objeto, es referida meramente al sujeto sensible o es ella misma un objeto representado y agradable [HUA XIX/1: 406].

Aquí hay varias cuestiones. En primer lugar, los sentimientos sensibles o sensaciones afectivas, pueden o no estar dirigidas a objetos. En su referencia a objetos, éstos aparecen como revestidos con resplandor o coloración afectiva. Ahora bien, las sensaciones afectivas además pueden mantenerse sin que el objeto que las suscitó esté presente o representado reproductivamente. ¿Cómo funciona esto? En primer lugar habría que decir que no se refiere a que el objeto no esté representado perceptivamente, puedo representármelo en un recuerdo o una imagen, donde las sensaciones afectivas seguirán guardando esta referencia objetiva y en ese sentido, seguirán siendo contenidos expositivos del objeto, así sea en función puramente representativa. La ausencia del objeto es ausencia del objeto en la representación mientras que el sujeto conserva las sensaciones afectivas sin el polo objetivo o "resplandor en el objeto".

Ésta es una diferencia fundamental con las sensaciones como el color que exige la referencia objetiva como soporte casi como su condición de posibilidad. Aunque el objeto del cual son representantes intuitivos no sea necesariamente definido, el color es respecto de una zona, eventualmente indefinida, coloreada por él. Las sensaciones afectivas que mantienen el sujeto pueden ser aprehendidas como suscitación subjetiva sin ser contenidos expositivos de algún objeto exhibido, lo cual no ocurre nunca, por ejemplo, con el color.

Esto nos coloca en una situación interesante; quizá podría distinguirse entre las sensaciones afectivas que están relacionadas, particularmente con sensaciones localizadas corporalmente, y aquellas

que se refieren a la formación de tonalidades, por así decir, que son igualmente sensibles y que guardan una relación con la localización corporal o algunas afecciones corporales (la tensión del rostro cuando se siente ira, la opresión en el pecho suscitado cuando estamos angustiados) pero que no se explican en referencia a afecciones sensibles directas como en el caso del dolor físico o el placer sensual, y sobre todo, que pueden perdurar en el sujeto con diferente gradación, una vez transcurrido el acontecimiento que las suscitó.

c) Resplandor y valor

Aun cuando el objeto se manifiesta con ciertas determinaciones meramente representativas como son "el resplandor" de la afectividad, es necesario tener en cuenta que ese resplandor sólo tiene sentido para el sujeto que juzga valioso el objeto. ¿Cómo influye la objetividad del valor captado en la conciencia valiceptiva en el resplandor toda vez que el resplandor es por mor del valor objetivo, pero respecto del mero aparecer subjetivo del que apercibe la valiosidad del objeto? Es decir, si el resplandor afectivo es la manifestación sensible del valor presente en el objeto valioso y este valor, según *Ideas II* es objetivo, ¿cuál es la relación entre la objetividad de la captación del valor con el carácter aparentemente individual del resplandor? En realidad, creo que habría que distinguir entre el estado suscitado por la presencia del valor en el objeto y la conciencia del valor.

El hecho de que el resplandor sea por causa del valor no quiere decir que exista una relación necesaria entre la captación del valor y la aparición del resplandor. No hay que olvidar que el resplandor aparece como determinación sensible del polo objetivo de la doble dirección del estado suscitado, debido a la apercepción del valor en el objeto. Del lado del sujeto, decíamos, estos sentimientos de sensación aparecen como suscitación afectiva sensible de aquel afectado por el estado afectivo en cuestión; en el ejemplo de Husserl, la alegría vivida subjetivamente se ve "reflejada" en el objeto que "alegra" y dicha alegría además permea el entorno de un cierto "resplandor" o "tono". ¿Hay que esperar que todo lo que aparece como "lo que alegra" provoque

la misma suscitación afectiva como contenido o carácter noemático y simultáneamente aparezca revestido de la misma coloración afectiva de lo "alegrable"? ¿Y ocurre siempre y en el mismo sentido para todos los sujetos que viven "alegría"?

Para el Husserl de *Investigaciones lógicas* éste era un mero carácter subjetivo, particular y que no constituye objetividad alguna; sin embargo, para el Husserl de *Ideas II* donde ya aparece el tema de la objetividad del valor, ¿tenemos que considerar la suscitación afectiva y el resplandor como contenidos representantes del objeto valioso? En cierto sentido sí, pero se trata de momentos relativos al nóema del objeto valorado que son relativamente independientes del núcleo noemático, porque en realidad aparecen por la suscitación de un estado afectivo, y como dice Husserl, pueden durar sin la aprehensión actual del objeto que los suscitó. Una de las mayores dificultades que impone el paralelismo entre las sensaciones aprehendidas como contenidos representantes intuitivos de la percepción y la función semejante, respecto del valor, que llevan a cabo los sentimientos sensibles, es que resulta difícil generalizar estos datos como momentos necesarios en la aprehensión, puesto que sólo tienen sentido para el sujeto que percibe el valor, aunque el valor mismo, el valor en cuanto tal, sea universal. Es decir, la alegría ante el objeto que alegra, es mi alegría y la suscitación afectiva que resulta de dicha alegría tiene un tono que sólo lo es para mí, aunque se capte un núcleo de sentido afectivo que cabe aprehender bajo la forma del universal "alegría".

Lo cierto es que en la aparición del valor hay un determinado resplandor, el cual, aunque está en relación con nuestra subjetividad, en modo alguno puede decirse que dependa de nuestra voluntad (aunque eventualmente, en ciertos casos, podamos provocar estos efectos) que el objeto valorado aparezca bajo determinada coloración o tonalidad de resplandor. El resplandor aparece perteneciente al objeto aunque no dependa de ninguna determinación objetiva-real del mismo. Esta pertenencia al objeto, en parte, se debe a que se manifiesta a pesar de nuestra voluntad y en ese sentido, de la misma forma en que se nos manifiesta sensiblemente un color o tonalidad auditiva, el resplandor se manifiesta con una facticidad inderivable e inmodificable a voluntad, en cuando a su aparición concreta. Podemos fantasear con que el

gato que está sobre la barda es de color rosado o que brilla en la oscuridad, pero la aparición del gato de color negro y con su negrura como contenido representante en la percepción de ese gato, no depende de nuestro gusto y gana. De la misma manera se manifiesta el resplandor afectivo como una determinación afectiva que pertenece al objeto o que aparece en el objeto revestido afectivamente.

Volvamos al tema de la nostalgia e intentemos una vez más, caracterizarla según esta tonalidad o velo que Husserl llama resplandor. Parece que la nostalgia tendría cierta referencia al objeto que suscita o despierta la nostalgia y a la vez una cierta referencia implícita fundada en la conciencia retencional, dirigida afectivamente y no tematizada hacia el objeto valioso que se sabe perdido o lejano. Existe también una referencia no aprehendida hacia el valor que se vive como ponderación positiva, del objeto, llamémosle amado (que aparece bajo el valor de lo "amable") porque no es el mero recuerdo, implícito o patente en el volverse rememorativamente al objeto "de la nostalgia", sino justamente es "de la nostalgia" porque lo vivimos a partir del rayo de intencionalidad propio de este sentimiento. El valor al que se dirige la nostalgia, es el del carácter del "amado", pero en sentido estricto deberíamos decir que su valor es "aquel objeto por el cual siento nostalgia", es decir, se trata de un valor más complejo del mero carácter de "ser amado" porque, aunque se le recuerda con cierto gozo, la conciencia de su pérdida nos causa referirnos a él como el objeto por cuya falta sientotristeza. Así es la nostalgia: ni alegría ni mera tristeza; es un tono afectivo con su rayo de intencionalidad que provoca una cierta melancolía en el anhelo incumplible que se regodea de cierto regusto gozoso, pero trágico, en el recuerdo de aquello que extrañamos. Sentir nostalgia es "echar de menos", sentir que algo nos falta; es el sentimiento que nos mueve a querer volver a "estar en casa".

Para sentir nostalgia basta la mera creencia en el carácter irrecuperable, perdido o al menos lejano del objeto amado con relativa independencia de la confirmación de esta creencia en un cumplimiento efectivo. Puede tratarse de una certeza meramente presuntiva; algo que se asume como cierto sin haberse confirmado ya es motivo de nostalgia. Es posible que la creencia del sujeto que vive en la nostalgia sea infundada

sobre la pérdida irreparable que cree padecer, y viva engañado creyendo perdido algo que nunca perdió. Pero el error, por ignorancia, en la creencia en que se funda la nostalgia nada invalida el tono de sentimiento y su correspondiente evidencia. El sujeto en la mera certeza de creencia, no confirmada pero asumida así, del carácter perdido de lo que ama, seguramente sentirá nostalgia y ese sentimiento es vivido con evidencia.

El objeto que suscita la nostalgia, así como en el caso de la alegría, resplandece justo a partir de un determinado tono relativo a la nostalgia. En este caso se trata de un resplandor "prestado", como en el caso de la contemplación del arete de la amada. También resplandece, una vez suscitado y aprehendido como objeto que extrañamos, el objeto que aparece en la representación rememorativa. Aquí viene una cuestión interesante, ¿el resplandor del recuerdo es recuerdo del resplandor que tenía el objeto en su contemplación originaria? Es un tema difícil pero yo sostendría hoy que no, el resplandor de la nostalgia emerge justo de la conciencia del carácter perdido de lo amado y requiere la necesaria distancia, gracias a la cual resulta imposible sentir nostalgia por algo "presente".[19] Es decir, la apercepción actual que suscita la nostalgia, ciertamente tiene una referencia al objeto "de la nostalgia" que puede, no obstante, no representarse en modo alguno, y hasta no volvernos hacia él temáticamente en el recuerdo [Zirión 2009: 151]. Es posible hablar de esta referencia no aprehendida y por ende, ni siquiera tematizada como un recuerdo supuesto o implícito del objeto valorado, asumido por el acto de aprehensión perceptiva que suscita en nosotros el sentimiento de nostalgia. Esta referencia implícita, no aprehendida al objeto de la nostalgia, es una clave funda-

[19] Roberto Menéndez Obarri me ha sugerido con mucho atino que hay un cierto tipo de nostalgia o sentimiento entrelazado con la nostalgia que es como cierta anticipación, cuando se aproxima el final, por ejemplo, cuando se acerca la partida, cuando se deja un lugar, en el que se siente en la forma de una anticipación afectiva cierta conciencia de que, esto que vivo, voy a extrañarlo. También a experiencias semejantes se refiere Borges, en una complicación adicional del problema cuando afirma "Siento ya la nostalgia de aquel momento en que sentiré nostalgia de este momento" [Borges 2007: 530].

mental para un estudio del horizonte afectivo y la consecuente formación originaria del resplandor de la nostalgia.

También puede ser el caso que el objeto valorado representado en el recuerdo en realidad es aprehendido con una cualidad de agrado justo por la valoración positiva que tenemos en él ahora. En todo caso en la nostalgia, no sólo recordamos el objeto que nos agrada, y al hacerlo, no sólo lo recordamos con agrado sino que, a su vez, nos sentimos afectados por su falta y entonces nos sentimos tristes. La nostalgia es ante todo un sentimiento de pena ante la constatación de la creencia en el carácter lejano o perdido del objeto valorado.

Lo que no excluye el sentimiento de cierta inclinación hacia el objeto percibido, por efecto del agrado que tenemos por el objeto de la nostalgia. De todas estas vivencias implicadas hay una peculiar suscitación afectiva, una corriente de sentimientos sensibles del lado del objeto del recuerdo teñido por el resplandor de la nostalgia. Ante la cuestión sobre si hay un resplandor del objeto en el recuerdo como "agradable" y encima o superpuesto el resplandor de la nostalgia, habríamos que contestar que las cosas no son así: es un solo resplandor y es el de la nostalgia cuya condición de posibilidad es el que el objeto sea valorado, en este caso, por un agrado intenso. Aquí puede atender claramente lo que señalábamos arriba entre la relativa independencia entre la conciencia del valor y el tipo de resplandor. El resplandor nostálgico apunta o hace patente al valor de lo agradable operando como predicado del objeto que amamos, sin embargo, el estado afectivo de la nostalgia, suscitado una vez más por la frustración o la creencia en la lejanía del objeto amado, es el que tiñe, tanto el objeto de la aprehensión que lo suscitó, como el objeto amado co-mentado en la nostalgia que lo apunta. Este apuntar se funda en la corriente retencional del sujeto, como "revestido por la nostalgia".

La sensación de nostalgia además, siguiendo a Husserl, puede durar en el sujeto, como una corriente de sentimientos sensibles "nostálgicos" sin que este sentimiento sensible, el cual, como resplandor, tiñe el objeto del color de la nostalgia, sea contenido expositivo de algún objeto de aprehensión actual, y en este sentido, pasa a formar parte del horizonte externo de toda vivencia realizada durante

el temple del ánimo de la nostalgia. Este estado de la nostalgia entonces, matiza desde esta perspectiva de horizonte cierta afectividad en la que vivimos "nuestro" mundo en un determinado momento de nuestras vidas.

d) Nostalgia y anhelo

La nostalgia es también la tristeza en el anhelo frustrado, suscitado por una cierta aprehensión actual que asociamos, a través del recuerdo primario, con algo que sucedió antes y por lo cual sentimos un especial aprecio. Esta asociación no requiere necesariamente de un volverse en la aprehensión rememorativa a ese objeto ni de un volverse reflexivo a su valor. En este caso, más bien, ocurre que la nostalgia es entonces una especie de tristeza en la que hay un cierto anhelo, pero no es anhelo ni tristeza. Es acaso la tristeza suscitada por el anhelo incumplible de lo irrecuperable. En este caso el anhelo es sin duda un acto fundado en el valor de aquello que se vive con nostalgia; en la medida en que lo amamos también lo anhelamos, es decir, nos proyectamos desde este presente hacia el horizonte de su posibilidad en un futuro, que pronto descubrimos como improbable o hasta irrealizable.

También corresponde a la esencia de la nostalgia, según parece, el despertar de cierta afectación sobre la disposición del ánimo que deriva en la conducta del sujeto afectado por ella. Aunque este sujeto no vive una tristeza que le provoca una disposición melancólica, a la vez se regodea en cierto agrado por la representación del recuerdo, o incluso, sin explicitar su objeto, en el estado de cosas o contexto afectivo que evoca o traza el nexo de implicación hacia el objeto amado. Este cierto agrado lo convoca a permanecer durante algún tiempo; por ocasión el mismo anhelo inconfesado hacia el objeto de su amor no explícito, lleva al sujeto de la nostalgia a una inclinación melancólica y a permanecer en la suscitación nostálgica pues descubre, a pesar del pesar que le provoca, una cierta satisfacción, o debiéramos decir, consuelo. Ésa es la razón por la cual en la nostalgia sentimos inclinación a pasearnos por ciertos lugares, escuchar determinada música o

incluso, degustar ciertos platillos que nos recuerdan afectivamente a la persona o situación valorada positivamente. También, por las mismas razones, en ocasiones sentimos, accidentalmente, y sin proponérnoslo, una cierta afectación por el encuentro con determinadas aprehensiones que nos suscitan una nostalgia tan fuerte que nos llena de tristeza al recordar, por efecto de esta asociación, nuestro amor por ese objeto perdido, que desde entonces añoramos.

En realidad hay muchos temas que se derivan de las distinciones que hemos esbozado aquí. Sólo en lo que concierne a la naturaleza del resplandor afectivo de la nostalgia, habría que tener en cuenta el papel que juegan las imágenes concomitantes que se producen en la fantasía, en la que accedemos a cierta representación, en el volverse rememorativo, que modifican o matizan ciertos aspectos de lo recordado siguiendo patrones o pautas relacionadas con nuestro sentimiento. Dicho de otra manera, en qué medida la rememoración del objeto de la nostalgia va a acompañado de cierta "idealización" fantástica, motivada por el fervor afectivo. Tal vez las cosas realmente no ocurrieron como las recordamos, pero secretamente, en el consuelo que encontramos al recordar esas cosas hermosas, deseamos que hubieran sucedido como nos las representamos en la disposición nostálgica. Desde el punto de vista de la representación objetiva de lo recordado en disposición nostálgica, ciertamente este efecto, compromete la verdad de lo mentado en ella. Sin embargo desde la perspectiva afectiva, hay plena evidencia de lo que sentimos por lo amado, incluso en la idealización que realizamos al recordarlo, pues si no fuera por ocasión de ese sentimiento no procederíamos implícitamente a realizar dicha idealización.

La nostalgia y el descubrimiento del valor no tematizado del mundo hogar: el resplandor de la nostalgia como "tonalidad afectiva del entorno" y su referencia intencional

Una segunda forma de suscitación de este tipo de nostalgia es la que es provocada por el incumplimiento de la intencionalidad operante que

funciona en nuestro vínculo generativo con los otros en un momento dado, que es lo que hemos llamado aquí el encuentro con el mundo extraño. La insatisfacción práctica derivada de la descomposición de los nexos implicativos que prefiguran mi experiencia de mundo familiar, me hace volver sobre el valor no tematizado de mi mundo propio y, en el descubrimiento de su falta, lo extraño. Extraño estar en casa, aquí las cosas no son como estoy habituado, pero además, y esto es lo más importante, descubro su valor de forma originaria cuando me doy cuenta de que, en la falta de ciertas relaciones, ciertos aspectos de mi mundo familiar son efectivamente valiosos para mí y otros, que incluso en la confirmación de que no los tengo, no son valiosos.

Pero aquí aparece otra cuestión, ¿qué es ese mundo hogar que se anhela en la nostalgia? Aunque hay una cierta referencia geográfica, eventualmente ubicable en el espacio real, lo cierto es que el mundo hogar anhelado no es el espacio determinado real y actual en sentido temporal. Al final del día, y quizá esto sea el aspecto determinante de la experiencia de la nostalgia, lo que anhelamos es nuestra propia vida perdida en el pasado y asociada a un espacio determinado pero matizado por una coloración afectiva producto de haber sido el espacio donde se suscitó una experiencia que valoramos. Camino por las mismas calles donde conocí a la amada, recorro la glorieta que recorrimos juntos y pienso no en las calles, en los autos que pasan, en las farolas que iluminan la fuente que está en el centro, sino en el momento al que me remite esa experiencia, un momento que desde su presente era valorado pero se trataba de un valor no tematizado y cuya emergencia como lugar valorado sólo parece emerger justo cuando ya pasó. La vida nostálgica es una cierta tristeza y anhelo, pero también cierto regodeo en el recuerdo de lo vivido en el pasado, pero aprehendido desde el presente a partir de una valoración que en el momento en el que lo vivía no podía ver o quizá no tenía esa valoración. En ese momento en el que estaba viviendo ese acontecimiento no podía saber la valoración que tenía para mí.

En otro contexto también es posible pensar en esa especie nostalgia anticipada, a la que hicimos referencia, si pensamos que el momento que estamos viviendo ahora lo vivimos ya con cierta anticipación, como

pensando que en el futuro extrañaremos este instante. Este tipo de experiencias aparecen sobre todo en la patencia efectiva de la finitud del momento, cuando sabemos que vamos a partir pronto y no quisiéramos abandonar ese lugar, a esa persona, ese preciso momento en que estamos con ella y sabemos que echaremos de menos por mucho tiempo tal momento. Se trata en efecto, como toda anticipación de esta naturaleza de una mención en vacío pues no sabemos si vamos a vivir efectiva nostalgia en el futuro, pero de acuerdo a nuestra experiencia sedimentada de haber vivido nostalgia antes, bien podemos anticipar dicha nostalgia en el propio presente. No obstante, incluso en este tipo de nostalgia parcialmente tematizada, así sea en el modo de una mención vacía pero en plena "conciencia" de su efectuación presente, hay un tono afectivo de fondo que no se confunde con dicha nostalgia que es el tono afectivo de ese preciso momento presente, también hay una valoración no tematizada por ese mundo entorno, ese lugar que aprehendemos como "propio", como nuestro hogar que surge cuando ya es demasiado tarde para estar ahí otra vez. Acaso ese mundo que extrañamos en la nostalgia sea justo aquel al que nunca podremos volver.

Bibliografía

Borges, Jorge Luis
2007 Madrid Julio de 1982, en *Atlas* (1984), en *Obras Completas*. Emecé. Buenos Aires.

Casey, Edward S.
1987 The world of nostalgia. *Man and World*, vol. 20, núm. 4 primavera, Springer.

Hart, James G.
1973 Toward a Phenomenology of Nostalgia. *Man and World*, vol. 6, núm. 4 primavera. Springer.

Husserl, Edmund
1952 [HUA IV] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenolo-*

gische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. von Marly Biemel. Den Haag, Martinus Nijhoff. La Haya. Holanda.

1959 [HUA VIII] *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. R. Boehm. Den Haag, Martinus Nijhoff. La Haya.

1966 [HUA XI] *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs - und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Hrsg. von Marly Biemel. Den Haag, Martinus Nijhoff. La Haya.

1969 [HUA X] *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Nachdruck der 2. verb. Auflage. Den Haag. Martinus Nijhoff. La Haya.

1973 [HUA XV] *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Hrsg. von Marly Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff. La Haya.

1976 [HUA VI] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. Nachdruck der 2. verb. Auflage. Den Haag, Martinus Nijhoff. La Haya.

1976 [HUA III/1] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von Karl Schuhmann. Nachdruck. Den Haag, Martinus Nijhoff. La Haya.

1984 [HUA XIX] *Logische Untersuchungen II. Untersuchungen-zur Phämenologie und Theorie der Erkenntnig. Erster Teil*. U. Panzer. Den Haag, Martinus Nijhoff. La Haya.

2009 [HUA XXXIX] *Die Lebenswelt. Anuslegungen der vorgegehenen Welt und ibrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Hrsg. Rochus Sowa. Nueva York: Springer, 2008.

Nam In Lee

1998 Husserl's Phenomenology of Moods, en Nathalie Depraz y Dan Zahavi. *Alterity and Facticity, New Perspectives on Husserl*. Kluwer Academic Publisher.

Walton, Roberto

1993 El mundo de la vida como horizonte, en Javier San Martín (ed.). *Sobre el concepto de mundo de la vida*. Actas de la II Semana Española de Fenomenología. UNED. Madrid.

2001 Phenomenology of Horizons, en Steven Crowell y Lester Embree. *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*. Center for Advanced Research in Phenomenology.

2009 El aparecer y lo latente. *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología/Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México y Perú.

Zirión Quijano, Antonio

2009 El resplandor de la afectividad, en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología/Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México y Perú.

9. El concepto de comunidad social desde la fenomenología trascendental

Esteban Marín Ávila

El propósito de este artículo es exponer algunas propiedades fundamentales del concepto fenomenológico de comunidad social, es decir, de la forma en que la fenomenología trascendental capta reflexivamente las diversas maneras en que las personas se vinculan socialmente. Antes de proceder a describir algunos de los rasgos esenciales de este concepto que deseo presentarles, considero que es necesario justificar la pertinencia de este escrito ante un público conformado en parte por científicos de la cultura que pertenecen a tradiciones que quizá han venido reflexionando sobre éste y otros conceptos afines con mayor persistencia y dedicación que la fenomenología misma. Las investigaciones fenomenológicas no pueden ni pretenden sustituir a las investigaciones antropológicas, sociológicas o históricas. Esta imposibilidad no se debe únicamente a que el fenomenólogo no tiene ante sí la experiencia de campo ni el gran cúmulo de observaciones empíricas de que dispone el científico de la cultura, sino también a que, mientras las ciencias de la cultura estudian cómo son y cómo se estructuran determinadas sociedades, la fenomenología pregunta qué significa o qué sentido tiene que algo sea una comunidad social.

Para marcar un poco más la diferencia entre la manera fenomenológica de abordar esta pregunta y aquélla de las ciencias de la cultura, considero conveniente mencionar que las preguntas que guían el desarrollo de este concepto del que diré algunas palabras son del siguiente estilo: ¿Cuáles son las propiedades sin las cuales son inconce-

bibles los fenómenos de comunidad social? ¿Qué es aquello sin lo cual no es concebible una asociación civil, una iglesia, una empresa, una etnia, un matrimonio, etc., en tanto que ejemplares de comunidades sociales posibles y de géneros posibles de agrupaciones personales? ¿Qué es aquello que hace posible reconocer una unidad social en un conjunto de personas? ¿Cómo es la experiencia en la que me reconozco como miembro de una comunidad social y en la que ulteriormente reconozco la pertenencia de otras personas a diversas agrupaciones personales? Espero que a partir de estas interrogantes se eche ya de ver que el concepto de comunidad al que me referiré aquí es más básico y seguramente también mucho menos refinado que aquellos que han desarrollado las ciencias sociales; no obstante, es un complemento necesario que puede arrojar luz sobre el sentido mismo de estos conceptos en uso, pues se refiere a la experiencia en la que adquieren sentido los fenómenos a los que se aplican.

La comunidad como comunidad de vida

Me parece que al guiarnos por algunos descubrimientos de Husserl[1] podemos distinguir tres grandes formas de comunidades entendidas en sentido amplio, y dos formas de comunidades específicamente sociales. El concepto de comunidad que abarca estos tres fenómenos no se refiere primordialmente a un sujeto colectivo, sino al entrelazamiento de vivencias de varios sujetos singulares. Por esta razón prefiero hablar de *comunidad de vida* en lugar de *comunidad* a secas, aunque más adelante insistiré en que las comunidades entendidas como sujetos colectivos sólo son posibles en virtud de que es posible la comunidad de vida. El hecho de que el entrelazamiento vital esté en el centro del concepto fenomenológico de comunidad puede hacer pensar que este concepto no se refiere a las comunidades que son objeto de estudio de las ciencias de la cultura: los pueblos, los Estados, las asociaciones

[1] Véase *Meditaciones cartesianas*, *Ideas II* y los textos 9 y 10 de *Husserliana XIV*.

civiles, las etnias, etc. Sin embargo la idea es que todos estos fenómenos sociales con sus respectivas instituciones son justamente expresiones de un intrincamiento de las vidas de sus miembros.

Lo que posibilita en primera instancia que una persona esté en comunidad con otras personas es la consciencia del aparecer ajeno; por ello el análisis fenomenológico de la constitución de las diversas formas de comunidad va de la mano con el análisis de las diversas formas en que somos conscientes de los otros. Dicho en otras palabras, la ontología fenomenológica de la comunidad en general y de los diversos tipos de agrupaciones sociales irá acompañada necesariamente de la teoría fenomenológica de la experiencia referida al otro y a lo ajeno.

Algo de lo más notable del análisis del sentido con que somos conscientes de los otros que Husserl desarrolla en la V de las *Meditaciones cartesianas* y en otras obras tanto publicadas como inéditas es que muestra que la vida ajena sólo llega a ser objeto de nuestra consciencia en tanto que está asociada con un cuerpo. En su nivel más básico la comunidad de vida tiene la forma de una comunidad de motivaciones que se funda en analogías: asumo pasivamente que el otro tiene vivencias análogas a las mías y que yo tengo un aparecer corporal objetivo análogo al del otro. Aquí, como en toda forma de comunidad, el enlace entre vivencias propias y ajenas tiene lugar con la motivación, pues la motivación es el equivalente de la causalidad para la vida de consciencia trascendental,[2] y la unidad de una corriente de consciencia es una unidad de motivación de todas las vivencias que la componen.[3]

[2] "*Las leyes esenciales de la composibilidad* (en el *factum*, reglas del ser y del poder ser a la vez lo uno con lo otro o siguiente lo uno a lo otro) son en un sentido *muy amplio* leyes de la 'causalidad', leyes para un 'si tal, entonces tal'. Sin embargo, mejor es aquí evitar la expresión de causalidad, cargada de prejuicios, y hablar de *motivación* en la esfera trascendental (y en la psicológica 'pura')" [Husserl 1996: 131].

[3] "El *universo de las vivencias* que integran el contenido efectivamente 'real' del *ego* trascendental es un universo composible sólo en la universal *forma de unidad del trascurrir*, dentro de la cual se ordenan como trascurriendo en ella todas las vivencias parciales. Así pues, ya esta forma, la más universal de todas las formas particulares de vivencias concretas, y de objetos constituidos como trascurriendo

Antes de entrar en más detalles sobre la teoría husserliana de la empatía y de la experiencia de lo ajeno conviene tener presente algún ejemplo para entender con mayor claridad a qué nos referimos con este concepto de corriente de conciencia como unidad de motivación de vivencias. Cuando se piensa en una corriente de conciencia haciendo abstracción de la colectividad a la que remite y en la que se inscribe, esta unidad de motivación es la unidad de las vivencias actuales y potenciales que la componen, es decir, la unidad entre aquello presente a lo que yo vivo preeminentemente vuelto y todo lo demás que acompaña esta actualidad a manera de horizonte. Así, por ejemplo, piénsese en el caso de alguien que lee en público. Este texto está basado en una ponencia que di en la ENAH en abril del 2011. La vivencia de estar ahí leyendo entonces estas líneas estuvo motivada por un horizonte de todo lo que había vivido antes de este instante. La conciencia de lo que hacía en ese momento y el sentido con que vivía esa experiencia estaban motivados por la totalidad de mi vida; dentro de esta totalidad algunas vivencias eran más relevantes y tenían mayor fuerza de motivación que otras para ese caso, como las vivencias de las tardes que dediqué a preparar y pensar con algo de detenimiento lo que entonces exponía, o las de las ocasiones en que hablé en público en el pasado, o la de haber visto la noche anterior una película en la que un orador se petrificaba frente a un público que se ponía frenético, o las de todo lo que me había sucedido desde que me desperté esa mañana. Yo habría vivido el acto de leer esas líneas de una manera diferente si no hubiera preparado mi exposición con detenimiento y hubiera tenido mayores dudas de las que tuve entonces, también habría vivido de manera diferente ese acto de leer si nunca hubiera hablado en público y entonces no supiera qué tipo de emociones cabe esperar en esos casos, si no hubiera visto la noche anterior esa película en la que abucheaban a un

---

en el transcurso de estas vivencias, es una forma de motivación que lo enlaza todo, que impera especialmente en cada vivencia parcial, y que también podemos calificar de *ley formal de una génesis universal*, con arreglo a la cual se está constituyendo continuamente en unidad un pasado, un presente y un futuro, en una cierta estructura formal noético-noemática de modos de darse trascurriendo" [Husserl 1996: 131].

orador y no hubiera tenido tan presente que eso también me podía suceder a mí, si en la mañana no hubiera recibido una noticia terrible cuyo recuerdo asaltaba insistentemente mi atención e influía incluso para que algunas frases de mi ponencia adquirieran para mí matices nunca antes divisados, etc. Pero el sentido con que viví ese instante entonces actual no estuvo sólo motivado por un horizonte de otras vivencias mías, que se pueden explicitar de manera inacabable, también estuvo motivado por las vivencias del público presente, o dicho con mayor precisión, por los tipos de vivencias que yo percibí en sus rostros y en general en la forma en que aparecieron corporalmente frente a mí: mientras leía y levantaba ocasionalmente la vista era consciente de que alguien de atrás parecía intrigado, de que alguien más fruncía el ceño y desaprobaba lo que yo decía, de que otra persona asentía y movía ligeramente la cabeza con solidaridad, de que muchos suspiraban de cansancio, etc. En ese caso yo tuve consciencia obscura de ellos porque viví preeminentemente en la lectura de las líneas de mi ponencia, pero la conciencia que tuve de ellos determinó el sentido con que viví en la actividad a la que estuve vuelto: mi vivencia de leer esa ponencia habría sido bastante diferente si el salón hubiera estado vacío o si el público hubiera sido diferente. Así pues, podemos decir preliminarmente que la unidad de mi conciencia es una unidad de motivación de vivencias mías y de vivencias que yo asumo en los demás, aunque hay que decir que estas últimas son vivencias mentadas por mí mismo y fundadas en mis propias vivencias. En todo caso el sentido con que vivo y miento aquello a lo que me dirijo está determinado por un horizonte que es una totalidad de vivencias mías y de otros.[4]

[4] Para profundizar en el estudio del presente vivo y de la unidad de vivencias actuales y potenciales se pueden consultar las siguientes obras: Edmund Husserl, 2002, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Editorial Trotta; Edmund Husserl, 2001, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Trascendental Logic*, traducción de Anthony Steinbock, Carbondale, Illinois, USA, Kluwer Academic Publishers La primera obra es una traducción al castellano del tomo X de *Husserliana*, la segunda es una traducción al inglés algo editada y modificada de los tomos IX y XXXI.

La constitución de los otros por empatía y la comunidad pasiva

¿Pero cómo somos conscientes de los demás? ¿Cómo es la experiencia en la que los otros comparecen ante nosotros? En primera instancia somos conscientes de ellos gracias a la empatía, que es una forma de consciencia pasiva en la que el otro comparece como unidad de cuerpo y de vida anímica. En *Ideas II*, Husserl desarrolla la intelección de que esta unidad de cuerpo y vida anímica que es la aparición de la persona de carne y hueso es análoga a la unidad de soporte corporal y sentido con que aparecen las palabras en el discurso. Incluso lleva esta analogía más lejos: cuando leo o escucho un discurso la palabra que atiendo viene acompañada por un horizonte o contexto de otras palabras que co-determinan su sentido, y es como si viera confluir en ella el resto del discurso, incluida la anticipación más o menos determinada de lo que falta por pronunciarse. La palabra confluye en la sílaba, la frase en la palabra, el párrafo en la frase, etc., y así hasta llegar al todo del discurso. El sentido de cada unidad significativa se abraza con otras unidades y se constituyen así unidades cada vez más amplias.[5] Según

[5] El inciso h) del §56 de *Ideas* II es muy interesante y claro en lo que respecta a la analogía entre aprehensión de la palabra y del hombre. Ésta y la siguiente cita recogen casi íntegramente dos párrafos sucesivos. En el primero, que es éste, se pasa de la reflexión sobre el hombre a la reflexión sobre la palabra: "La aprehensión del hombre es tal que atraviesa como 'sentido' la aprehensión del *cuerpo*: no como si aquí se tratara de una secuencia temporal, primero la aprehensión del *cuerpo* y después la del hombre, sino que es una aprehensión que tiene la aprehensión del *cuerpo* que constituye la corporalidad como soporte fundante para la aprehensión de sentido comprehensiva: en la base y en cuanto a lo principal, es igual al modo como el texto es el 'cuerpo' para el 'sentido' animador. Más aún: la página impresa o la conferencia pronunciada no es una dualidad enlazada de texto y sentido; más bien cada palabra tiene su sentido, y eventualmente partes de palabra tienen ya carácter de palabra, así como ya el sentido apunta en indicación anticipadora a un nuevo sentido, nuevas palabras, así como las palabras se enlazan en formaciones de palabras, en oraciones, las oraciones en nexos de oraciones, por el hecho de que el sentido animador tiene tal acompasamiento, tiene tal entretejimiento de sentido, tal unidad, una unidad que tiene empero su sostén, o mejor, su corporalidad, en soportes de palabras, de modo que el todo de la conferencia es, de cabo a rabo, una unidad de cuerpo y espíritu, y en

Husserl, algo muy parecido ocurre en la articulación de la persona concreta, en la cual el sentido de cada momento gestual se abraza con el sentido de otros momentos gestuales,[6] constituyéndose así unidades cada vez más amplias que permiten la aprehensión cada vez más precisa y detallada de sus determinaciones.

Es muy común pensar que la teoría fenomenológica de la empatía tal y como es expuesta en la V *Meditación cartesiana* y en otras de las obras hoy en día más conocidas de Husserl, como *Ideas II*, pretende ser una explicación exhaustiva de la forma en que somos conscientes de los otros. Con la empatía somos pasivamente conscientes de los otros gracias a que éstos se manifiestan como una unidad psico-somática, como una unidad de vida anímica y de cuerpo, y somos conscientes de ellos de esta manera gracias a una síntesis de analogía entre sus cuerpos y nuestro propio cuerpo vivo. Hay ahí una suerte de juego de espejos en el que asumimos pasivamente que los otros tienen vivencias como las nuestras y que nosotros mismos tenemos apariciones corporales como las de los otros. Que esta síntesis sea pasiva quiere decir que tiene lugar antes e independientemente de que le prestemos atención, muy a pesar de que queramos o no efectuarla: antes de que

---

sus articulaciones siempre unidad de cuerpo y espíritu, cuya unidad es parte de una unidad de nivel superior, y finalmente ahí está la conferencia misma como unidad del nivel más alto […]" [Husserl 2005: 288].

[6] Después de los dos puntos de la cita anterior sigue esto: "Exactamente así ocurre con la unidad hombre. No es el cuerpo una unidad física indivisa, indivisa desde el punto de vista de su 'sentido', del espíritu. Sino la unidad física del cuerpo que está ahí, que se altera así y asá o está en reposo, está múltiplemente articulada y, según las circunstancias, ya más determinada, ya menos determinada. Y la articulación es una articulación de sentido, y esto quiere decir que no es de tal índole que pueda hallarse en el interior de la actitud física, y como si a cada partición física, a cada diferenciación de propiedades físicas le conviniera 'significado', a saber, significado como cuerpo, o le conviniera un sentido propio, un 'espíritu' propio. Más bien la aprehensión de una *cosa* como hombre (y con más precisión como hombre que habla, lee, baila, se enfada y vocifera, se defiende o ataca, etc.) es precisamente de tal índole que anima múltiples momentos, pero señalados, de la objetividad corpórea aparente; a lo singular le da sentido, contenido anímico, y a las singularidades ya animadas las vincula de nuevo, conforme a las exigencias que yacen en el sentido, en una unidad superior […]" [Husserl 2005: 288-289].

reflexionemos sobre el otro, la consciencia ya nos lo entregó como un análogo de nosotros mismos. No obstante, si mi ser consciente del otro no pasara de ser el tipo de consciencia pasiva que es descrita como empatía, entonces reduciría lo ajeno a lo propio, pues mi consciencia sería la única fuente de determinación: en la determinación analógica que la aparición del otro ejerce sobre la conciencia que tengo de mí mismo, este otro nunca pasaría de ser el otro tal y como es para esta persona que soy yo a partir de mis propias habitualidades. Así pues, el tipo de síntesis pasiva analogizante en la que se constituye el otro yo, y que recibe el nombre de parificación [*Paarung*],[7] es incapaz de dar cuenta del fenómeno de la comunicación más profunda, pues como veremos en seguida la comprensión del otro en lo que tiene de diferente respecto de mí mismo implica que el otro me determine a comprender lo que yo no podría comprender sin él. Es muy importante tener esto presente a la hora de hacer un balance sobre las posibilidades de la fenomenología para dar cuenta de fenómenos sociales complejos, pues el análisis sobre la constitución de la intersubjetividad más conocido de Husserl, el que lleva a cabo en las *Meditaciones cartesianas*, es solamente el análisis de esta forma pasiva y basiquísima de ser conscientes de los demás antes y a pesar de los actos comunicativos.

Con la empatía se constituye ya una comunidad como personalidad de un sujeto cuya vida es una unidad de motivación de vivencias propias y ajenas. En este punto ya es necesario ir enfatizando algo que seguramente se aclarará aún más a lo largo de este texto: desde el punto de vista fenomenológico, los sujetos colectivos no son sino individuos tomados en su intrincamiento con otros individuos: sólo de manera abstracta se puede decir que los sujetos colectivos son algo distinto de los individuos que los componen. Como quiera que sea, el hecho de que seamos conscientes del mundo real implica necesariamente que somos conscientes de nosotros mismos como sujetos colectivos, como sujetos cuyas vidas son unidades de motivación de vivencias propias y vivencias de otros. En la V de las *Meditaciones car-*

[7] Respecto de esta síntesis analógica véase especialmente los parágrafos 50 y 51 de *Meditaciones cartesianas*.

tesianas Husserl muestra que aceptar que hay un mundo real, relativamente independiente de mí mismo, implica aceptar que hay otros sujetos. Mentar el mundo como referido a otros yoes implica mentarlo de una manera esencialmente diferente con respecto al *mundo* fenoménico que uno podría constituir si no fuera consciente de ellos. Esta modificación esencial del mundo gracias a que el yo que lo constituye tiene conciencia de otros yoes implica que el correlato subjetivo de este mundo real ya no puede ser el yo mismo constituido en soledad, pues este mundo real implica con necesidad esencial la referencia de quien lo constituye a la vida de otros sujetos: implica con necesidad esencial una comunidad de vida que surge con el mero ser conscientes de ellos. Mi vida hace referencia a las vidas de otros sujetos y ello hace posible constituir un mundo intersubjetivo, un mundo que vale respecto de una colectividad.[8]

Hay que advertir que el sujeto colectivo que es correlato del mundo real y que denominamos intersubjetividad trascendental no es alguna suerte de espíritu suprapersonal. Este concepto tiene que ver más bien con el hecho esencial de que, puesto que constituimos el mundo real, la vida de cada uno de nosotros está necesariamente referida a la vida de otros yoes con quienes formamos una comunidad de vida gracias al nexo de motivación entre sus vivencias y las nuestras. Así pues, el sujeto ante el que comparece el mundo de la vida, este mundo concreto que es en cada caso el correlato pleno de nuestras vivencias, no soy yo en tanto que sujeto aislado, sino yo en tanto que refiero este mismo mundo a otros yoes y en tanto que mi corriente de conciencia es una unidad de motivación de vivencias propias y de vivencias de otros mentados por mí. La intersubjetividad trascendental es mi subjetividad, esto es, mi personalidad, sólo que en tanto que fundida con las personalidades de otros egos de los que soy consciente. Gracias a la empatía es posible constituir el mundo como realidad relativamente independiente de uno y constituirnos a nosotros mismos como polos yoes de intersubjetividades, pero esta forma de conciencia pasiva no basta para dar cuenta del

[8] Al respecto véase especialmente los parágrafos 47, 48, 55 y 56 de *Meditaciones cartesianas*.

mundo de la cultura y de su escisión en un mundo que nos es familiar y otros mundos que nos son genuinamente ajenos. Para distinguirla de las comunidades sociales, llamaré aquí comunidad pasiva a la comunidad que se constituye pasivamente por mera empatía. Sin embargo, cabe destacar que esta comunidad basiquísima que consiste en estar al tanto de las vidas de otros es condición de posibilidad para la constitución de todas las demás formas de comunidad.

La experiencia de lo profundamente ajeno y la constitución de los otros a través de actos comunicativos

Como ya mencioné, es posible describir fenomenológicamente otras formas de conciencia referida al otro que se fundan sobre la empatía y que permiten llegar a constituir sus diferencias más profundas: lo que el otro tiene de diferente en cuanto a sus propiedades personales propias y en cuanto a la forma habitual en que vive su vida referida al mundo. Antes de abordar esta cuestión será necesario decir alguna cosa sobre el concepto de habitualidad de la fenomenología trascendental, pues está íntimamente conectado con el problema de lo genuinamente ajeno.

Habitualidad es el término técnico que Husserl usa, en textos inéditos y obras más bien tardías, para referirse a las propiedades permanentes del yo. Todas las síntesis constitutivas tienen un polo objetivo, el mundo y los objetos mundanos, y un polo subjetivo, el yo y sus habitualidades. Esto querría decir que así como en todo vivir hay una referencia intencional a algo que es vivido, hay también una referencia a una personalidad del yo que lo vive. La correlación entre la constitución del polo subjetivo y del polo objetivo lleva a Husserl a sostener, en *Ideas II*, que los conceptos de persona y de mundo circundante son correlativos, pues la persona es el yo que vive en su mundo circundante, mundo circundante que se le aparece y que la motiva como sólo puede aparecérsele y motivar a una persona con su carácter.[9] Por ejemplo,

[9] "Como persona soy lo que soy (y toda otra persona es lo que es) en cuanto sujeto de un mundo circundante. Los conceptos de yo y mundo circundante están

para que el encuentro con un policía durante la noche motive en mí desconfianza y temor, yo tengo que ser esta persona que soy y que en virtud de la vida que ha llevado persiste en la convicción de que los policías suelen tener tendencias criminales. Además de determinar mi mundo circundante, esta convicción me pertenece y determina mi identidad, de manera que yo mismo cambio al modificarla. Así pues, como persona que soy, tengo un pasado y una serie de habitualidades, esto es, de juicios, convicciones, valoraciones y voliciones permanentes, y en conexión con ellas también cuento con una serie de posibilidades y de capacidades con las que me identifico —por ejemplo, capacidades de recordar o de volver a hacer lo que ya he hecho antes. Por ello, en el §32 de *Meditaciones cartesianas*, Husserl dice que el yo no es un polo de identidad vacío y que, por el contrario, gana una nueva propiedad duradera con cada acto.[10] Luego agrega que estas propiedades permanecen vigentes mientras la persona no las anule o modifique y con ello se *altere* ella misma.[11] Si tengo la convicción de que los policías tienen tendencias criminales, entonces consideraré como anormal una vivencia de ser socorrido por uno. Si esta vivencia anormal me condujera a modificar mi convicción sobre los policías, entonces podríamos decir que yo cambié y que en este respecto dejé de ser igual a como era antes.

En *The Person and the Common Life* James Hart observa que esta concepción fenomenológica de la habitualidad es muy afín con el concepto aristotélico de *hexis* que podemos encontrar en la *Ética Nicomáquea* [Hart 1992: 52]. Desarrollar con algo de detalle esta afinidad implicaría alejarnos demasiado del tema que aquí nos ocupa, pero no quisiera dejar de señalar que el concepto fenomenológico de habitua-

---

inseparablemente referidos el uno al otro. Así, a cada persona le pertenece su mundo circundante, mientras que a la vez varias personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante común" [Husserl 2005: 231].

[10] "Ahora bien, hay que observar que *este yo centrípeto no es un vacío polo de identidad* (no más que lo es *ningún* objeto), sino que, en virtud de una ley de la 'génesis trascendental', gana una nueva propiedad duradera con cada *acto* de un *nuevo* sentido objetivo irradiado por él" [Husserl 1996: 120].

[11] *Yo mismo*, el insistente en mi voluntad duradera, me *mudo* [*ändere mich*] cuando "borro", anulo, resoluciones o acciones [Husserl 1996: 121].

lidad remite inmediatamente al ámbito ético: el yo es responsable de sus habitualidades y con ello de su personalidad en el sentido de que debe de responder por sus actos y por sus tomas de posición, las cuales persisten más allá de sus efectos inmediatos. También es importante subrayar la relevancia de las habitualidades en el terreno práctico: en cualquier momento puedo volver a actualizar las propiedades permanentes que determinan mi identidad personal: en cualquier momento puedo actualizar una vieja convicción, un valorar o una disposición práctica, una volición. Así, porque soy esta persona que ha llegado a creer que la filosofía es importante para el desarrollo de las sociedades de hoy en día *puedo* volver a ejecutar el acto de creer en esto, incluso sin tener que repetir el proceso reflexivo que me condujo en primera instancia a dicha creencia; porque parte de mi personalidad consiste en valorar cierto tipo de cosas *puedo* volver a ejecutar el acto de valorarlas cuando quiera que se me vuelvan a presentar o que simplemente las miente en la imaginación; porque sé tocar el piano, y porque esta habitualidad me determina, *puedo* tocarlo en cualquier momento en que me plazca si se dan las condiciones para ello. Habré cambiado si dejo de creer en lo que creía, de valorar lo que valoraba y de saber hacer lo que sabía hacer.[12]

¿Cómo llegamos a ser conscientes de las personalidades ajenas, de las diferencias en el modo con que los otros constituyen el mundo? Constituimos este mundo como uno que es el mismo para todos, pero que comparece ante cada quien de una manera particular. ¿Cómo llegamos a ser conscientes de estas particularidades? La posición de Husserl en varios pasajes de *Husserliana XV* [13] es que lo ajeno comparece cuando se nos da algo que no es concordante con la tipología que se sostiene en nuestra vida habitual, algo que no es concordante

[12] "El yo se ejercita, se acostumbra, en el comportamiento posterior está determinado por el anterior, crece la fuerza de algunos motivos, etc. Se 'consigue' habilidades, se pone metas y en el alcanzar las metas adquiere capacidades prácticas. No solamente hace, sino que también las acciones se vuelven metas, e igualmente los sistemas de acciones (por ejemplo, quiero poder tocar sin dificultad una pieza de piano) y las capacidades correspondientes" [Husserl 2005: 301].

[13] Véase los textos 14 y 27, y los apéndices XI, XII y IL

con nuestro horizonte aperceptivo. Así pues, lo ajeno comparece en una especie de ruptura en la cual llegamos a ser conscientes de que la forma en que el mundo comparece ante nosotros tiene un carácter familiar frente a otra forma de comparecer que nos resulta ajena en virtud de que es "accesible en genuina inaccesibilidad."[14] Esto quiere decir que la comparecencia de lo ajeno tiene lugar con una forma de constitución por principio diferente de la que tiene lugar cuando comparece lo que nos es conocido: me valdré aquí de la terminología propuesta por Anthony Steinbock y llamaré *transgresiva* a esta forma de constitución que rinde lo ajeno para distinguirla de la constitución *apropiativa*, que rinde lo familiar [Steinbock 1995: 170-267]. Es importante destacar que aunque lo familiar adquiere este carácter de familiar en el contraste con lo ajeno, lo primero precede y fundamenta a lo segundo en tanto que horizonte de lo conocido.[15] Si bien nuestro mundo sólo adquiere su sentido de familiar en el contraste con otros mundos ajenos, para constituir mundos ajenos es necesario contar con el horizonte aperceptivo que justo con la constitución de estos otros mundos ajenos cobrará el sentido de familiar.

Como ya dijimos, Steinbock hace una distinción que vale la pena tomar muy en cuenta entre dos formas de constitución: lo que com-

[14] A este respecto Husserl escribe: "[…] la cualidad de ajeno significa accesibilidad en inaccesibilidad genuina, en el modo de la incomprensibilidad" [Husserl 1973b: 631, traducción mía].

[15] En esto último sigo a Husserl y no a Steinbock, quien en *Home and Beyond* pretende romper con el carácter fundacionalista de la fenomenología y niega por tanto esta posibilidad de que lo ajeno se funde sobre lo conocido. Husserl, por el contrario sostiene en el texto 27 de *Husserliana XV* lo siguiente: "Antes bien lo ajeno es en primer lugar [zunächst] lo ajeno incomprensible. Desde luego, todo, por muy ajeno, por muy incomprensible, tiene un núcleo de cualidad de conocido [Bekanntheit], sin el cual no podría haber llegado a ser experienciado, ni siquiera como ajeno. Son, por el contrario, cosas —incomprendidas según sus tipos concretos, comprendidas sólo como cosas espaciales en general y también según los tipos de la experiencia regionales y por lo demás de mayor generalidad: como objeto inanimado, como ser orgánico, como animal (que vive psíquicamente) o planta (sin alma), como cielo y tierra, como montañas y valles, como ríos, lagos, etc." [Husserl 1973b: 432, traducción mía].

parece de manera concordante con nuestro sistema tipológico normal es constituido apropiativamente como lo familiar, lo que comparece en una ruptura con este sistema tipológico normal es constituido transgresivamente como ajeno. Creo que Steinbock lleva razón en que lo profundamente ajeno se revela como cada vez más incomprensible e incompatible con la normalidad de quien lo constituye,[16] pero creo que se confunde al considerar a la transgresión y a la apropiación como dos formas disyuntivas de constitución[17] y no como dos diferentes facetas de la constitución cultural, intersubjetiva. Con esto quiero decir que en mi opinión lo que suele ocurrir es que constituimos un mismo objeto intencional como simultáneamente familiar y ajeno. Un mismo objeto puede constituirse apropiativamente de una

[16] "Lo ajeno como anómalo es también lo ajeno como *profundamente anormal* en el sentido de que porta una normatividad ajena y una densidad generativa que no es la mía. […] Es extremadamente importante la distinción que Husserl traza entre el reconocimiento de una tradición que tiene la integridad de una tradición normal, y que sin embargo no es *experimentada por nosotros como normal para nosotros*. Sugiere que el mundo ajeno es normativamente diferente, que es un mundo *doméstico* ajeno. Llamar al mundo ajeno [*Fremdwelt*] mundo doméstico ajeno [*fremde Heimwelt*] significa que la incomprensibilidad de lo ajeno y la ruptura de la normalidad instigada por lo ajeno no se mantienen en un nivel inicial de incomprensibilidad anómala, sino que llegan más hondo a una incomprensibilidad que tiene la integridad de otra normatividad, una que no puede ser superada a través de la simple apropiación. Ciertamente que el mundo ajeno se reconoce como típico *en algún modo*, esto es, en una tipicidad ajena, como teniendo cierta concordancia, como teniendo la densidad generativa de una tradición, pero de tal forma que no tiene para nosotros sentido como pareciera que lo tiene para los miembros de un mundo ajeno" [Steinbock 1995: 242, traducción mía].

[17] Que Steinbock asume esta disyunción se hace patente en frases como la siguiente: "Yo sostengo que el corte o la ruptura que he estado discutiendo hasta aquí siguiere una incomprensibilidad que es inicial no porque pueda ser superada, sino porque no capta aún la dimensión de profundidad de la experiencia de lo ajeno generativo" [Steinbock 1995: 242 traducción mía.] Sin embargo, lo que yo defiendo aquí es que esta incomprensibilidad es inicial en dos sentidos: por un lado, en el sentido de que puede ser relativamente superada a través de la apropiación; por otro lado, en el sentido de que no capta aún una extrañeza o cualidad de ajeno más profunda, es decir, una incomprensibilidad más profunda que se hace patente con el progreso de la transgresión.

manera cada vez más precisa en cuanto a sus determinaciones familiares y al mismo tiempo transgresivamente, de una manera cada vez más ajena por cuanto que se revela como incompatible con más y más estratos de nuestro sistema tipológico normal.

El que lo ajeno sea accesible en genuina inaccesibilidad significa que comparece como algo incompatible con nuestro sistema tipológico normal: no es sólo lo desconocido, sino lo que rompe con lo conocido. Sin embargo, Husserl mismo señala que todo lo ajeno presupone un núcleo de familiaridad o de cualidad de conocido sin el cual no podría ser siquiera experimentable. El caso de pasar una temporada fuera del hogar y conocer progresivamente costumbres ajenas es un ejemplo de la complementariedad entre la constitución apropiativa y la transgresiva, así como de la superposición de lo familiar y de lo ajeno. Al convivir día a día con personas de un modo de ser distinto del mío comprendo apropiativamente sus hábitos remitiéndolos a mi sistema de tipicidad normal y de esta manera capto sus peculiaridades de acuerdo con este sistema. Supongamos que un día tengo un conflicto con una de esas personas y que cuando acudo a resolverlo recibo de su parte una suerte de explicación que semeja una disculpa, pero que no es exactamente una disculpa a las cuales yo estoy acostumbrado. En este caso constituyo apropiativamente esa situación como un tipo de disculpa muy particular, pero también la constituyo transgresivamente como algo que remite a un sistema de tipicidad normal distinto del mío. Esto quiere decir que puedo llegar a comprender cada vez mejor en qué consiste dicha situación objetiva y cómo funciona el acto de disculparse ajeno y al mismo tiempo ser progresivamente consciente de que la forma en que esas personas ajenas viven esa situación es incompatible con más y más estructuras de mi tipicidad normal y por lo tanto revela cada vez nuevos aspectos que me son incomprensibles. Dicha situación me es inicialmente conocida en tanto que acto de disculparse y conforme transcurre el tiempo en ese lugar dicha forma particular de disculparse me llega a ser más familiar, pero esta familiaridad creciente no se opone necesariamente al descubrimiento creciente de su cualidad de ajeno, al descubrimiento de que tiene otros aspectos incomprensibles en los que antes no había repa-

rado. Así por ejemplo, puedo llegar a comprender que esta forma de disculparse difiere de la que me es más familiar en que implica una explicación o justificación de la acción de quien se disculpa y no una admisión explícita de su responsabilidad. En este sentido constituyo apropiativamente tal disculpa como una forma particular de disculpa. Y sin embargo mientras comprendo esto puedo llegar a darme cuenta de que la forma en que esas personas explican o justifican sus acciones es muy diferente de la forma que es normal para mí, con lo cual descubro que mi comprensión apropiativa es superficial y que a ella subyace una incomprensibilidad aún más profunda.[18] Esas personas que me son ajenas tienen otros valores y otras convicciones que salen a relucir en la manera en que justifican sus acciones cuando se disculpan: tienen una manera diferente de concebir las relaciones interpresonales, con una jerarquía diferente y que puede ser más o menos rígida que la mía; tienen una manera diferente de concebir la función del dinero en la sociedad; una manera diferente de concebir a la familia; una manera distinta de concebir el honor; etc. En este punto Klaus Held sostiene, con razón, que para que la experiencia de lo ajeno sea posible el sistema de tipicidad familiar tiene que ser capaz de connotar al sistema de tipicidad ajeno que vale como normal para los otros.[19]

Es una tarea pendiente de la fenomenología estudiar el papel de los actos sociales en este rompimiento de lo concordante que da lugar a lo ajeno. De acuerdo con Husserl, los actos sociales son aquéllos en los que un yo se dirige directamente a otros, sobre la base de su aparición en la empatía, con el propósito de hacer patente en los otros su intención y de determinarlos con ello a actuar de cierta manera: a

[18] Aquí sería muy interesante investigar las diferentes formas en que es posible entablar una relación con el otro dependiendo de que se lo constituya de una manera preeminentemente apropiativa o transgresiva. También sería interesante investigar con detalle cómo la profundización en lo ajeno requiere de ambas formas de constitución.

[19] En su artículo *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt,* Klaus Held [2005: 42] refiere que esta tesis se encuentra en Husserliana XV: 142s, 154ss, 211ss, 230s, y 438.

saber, aprehendiendo en primera instancia esta intención[20] y ulteriormente también ejecutando otra acción fundada en esta aprehensión.[21] Por lo pronto conviene recordar que en el lenguaje técnico de la fenomenología una intención es un sentido experiencial, y que la significación es la intención o el sentido experiencial que ha sido traspuesto a la esfera de la expresión.[22]

Los actos comunicativos son los actos sociales fundamentales: aquéllos en los que una persona determina a otra para que capte el sentido vivencial o la significación de una vivencia suya. Me gustaría subrayar que la forma en que Husserl esclarece la estructura del acto comunicativo pone de manifiesto que es imposible profundizar en el sentido vivencial originalmente ajeno si no hay en los otros una aspiración a entrar en contacto con nosotros al determinarnos a captar sus intenciones. Por ello podemos decir que la captación de lo ajeno no depende enteramente de la persona que pretende profundizar en ello, pues esta profundización supone también una intención comunicati-

[20] "[…] Hago algo esperando que el Otro, al observar que tengo tal intención, haga tal cosa. ¿Significa esto que ya me dirijo a él? Sí, si ante todo tengo la intención de una *comunicación*. Hago saber algo al Otro. Si mi mujer pone una manzana sobre mi sobrero para que yo recuerde comer algo antes de la partida, comprendo, de tal modo, su intención. Valga también el ejemplo de los gitanos que colocan ramas en una encrucijada para que sus compañeros conozcan el camino que han seguido. Todo ello ha de ser considerado como comunicaciones.

Comunicaciones inmediatas, o mejor aún, *contacto* que produce una *conexión originaria entre Yo y Tú*, la empatía originariamente experiencial: ambos, Yo y Tú, tenemos la originaria vivencia del estar-uno-frente-a-Otro: 'digo' algo al Otro, 'me expreso', ejecuto un movimiento expresivo o una declaración sonora, realizo un obrar exteriormente observable o visible; todo ello es adecuado para despertar en el Otro la conciencia de que tengo la intención de notificarle algo" [Husserl 1987: 136].

[21] "Hasta ahora tuvimos que habérnosla con la desnuda comunicación de hechos; aquí se presenta una cierta comunidad de voluntades y un cierto acuerdo. Pero todavía hay otro *acuerdo práctico en sentido estricto, una comunidad práctica de voluntades*, de tal modo que, en el estado del contacto, el Tú es determinado a ejercer no únicamente una aprehensión cognoscitiva, sino también una acción (una acción exterior, por ejemplo) en el circunmundo físico o espiritual" [Husserl 1987: 137].

[22] Al respecto véase el §124 de *Ideas I* y el artículo de Antonio Zirión Quijano "El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología".

va en el otro, esto es, una intención en el otro de determinarnos a aprehender el sentido de sus vivencias. Dicho en otras palabras: para el acto social y con ello para la constitución activa del otro no basta con prestarle atención al otro y vivir preeminentemente en la vivencia de percibirlo, con pasar de la pasividad de la empatía a la actividad reflexiva sobre aquello previamente constituido de manera obscura. Hace falta también actividad en el objeto de mi percepción, que es el otro yo. Así, por ejemplo, cuando terminé de leer la ponencia en la que baso este artículo uno de los asistentes me hizo una crítica que me resultó en primera instancia incomprensible. Para que entre este asistente y yo tuviera lugar un acto comunicativo fue necesario que él me determinara a aprehender la significación de su vivencia, y para que ello sucediera no fue suficiente con que yo me esforzara por comprenderla, sino que fue necesario que él rechazara todas las respuestas que denotaban que no había comprendido correctamente el significado de su objeción y que me dijera una y otra vez: "no, eso no es lo que yo trato de decir, sino esto otro".

Comunidades comunicativas y organizaciones sociales

Tenemos entonces que gracias a los actos sociales las comunidades sociales se fundan sobre la comunidad basiquísima a la que me referí más atrás. Esta fundamentación significa que aunque la comunidad social suponga comunidad pasiva, también implica un tipo de enlace más profundo.[23] Un aspecto importante de los actos comunicativos, que son los actos sociales fundamentales, es que en ellos hay entre quienes se comunican una voluntad comunitaria: ya sea por iniciativa propia o por coerción, quien aprehende el sentido vivencial ajeno hace suya la voluntad de comunicarse de la persona que se dirige a

[23] En el texto 9 de *Husserliana XIV*, el §58 de *Meditaciones cartesianas* y el §51 de *Ideas II* se hace patente que Husserl mismo pensaba que las comunidades sociales se fundan sobre la comunidad de la empatía gracias a los actos sociales.

ella.[24] Antes de adentrarnos en algunas de las implicaciones de este descubrimiento, conviene, sin embargo, decir algunas palabras sobre la teoría de la voluntad del fundador de la fenomenología trascendental.

Para Husserl, el rendimiento de los actos de la voluntad consiste en hacer real algo posible. Sin embargo, lo que importa aquí destacar es que la forma en que Husserl concibe los actos de la voluntad difiere de la forma en que entendemos coloquialmente el deseo o el querer, pues estos conceptos coloquiales suelen referirse a objetos o a actos ausentes que habrían de presentarse o de realizarse *en el futuro*. Por el contrario, los actos de la voluntad en el sentido técnico de la fenomenología se caracterizan por hacer realidad algo que ya se está presentando o que ya está teniendo lugar mientras se ejecutan estos actos. [Hart 1992: 85-102]. Dicho de manera más precisa: en los actos volitivos estamos dirigidos objetos o situaciones objetivas que existirán en el futuro, pero justo somos conscientes de estos objetos o de estas situaciones como de cosas que se realizarán a partir del acto intencional mediante el cual nos referimos a ellos. [Husserl 1988a: 102-124]. Es indispensable tomar en cuenta esta diferencia para entender correctamente la exposición que habremos de hacer en seguida. Así pues, cuando hable de actos volitivos, o de aspirar en sentido técnico, estaré refiriéndome a actos en los que se tiende a una realización que ya está cumpliéndose en estos mismos actos, es decir, estaré refiriéndome a un aspirar que ya está poniendo manos a la obra y realizando aquéllo a lo que aspira. Por esta razón el concepto de voluntad del que aquí me valgo se expresa mejor con el verbo *hacer* que con el verbo *querer*.

Las comunidades comunicativas son comunidades sociales porque en ellas los miembros obran comunitariamente de acuerdo con una voluntad común: la meta de esta voluntad común es la comunicación de las vivencias típicas que quieren hacer públicas las personas de las que parten los actos sociales. No está de más subrayar que el hacer

[24] Esta tesis no es de Husserl, sino de Robert Sokolowski, a quien sigo en esto y en su descubrimiento de que el lenguaje es por necesidad esencial una realización comunitaria [véase Sokolowski 2010: primera parte].

comunitario de las comunidades comunicativas es la aprehensión común o, dicho más precisamente, la comprensión común, de vivencias típicas, pues con ello se echa de ver que con este hacer comunitario se constituye necesariamente una tipología familiar y un mundo doméstico comunes para quienes están en comunicación. Por otra parte, estas intenciones hechas públicas son tipos de vivencias que se refieren a tipos de objetos, y tienen por lo tanto un carácter necesariamente ideal y general.[25] Esto no quiere decir que al intencionar la vivencia del otro ésta tenga para mí el sentido de una vivencia general e ideal, sino que la miento con una individualidad que me es inaccesible y en la que sin embargo es ejemplar de un tipo general de vivencia. Por otro lado, está claro que la comunicación entre dos miembros de una comunidad puede mantenerse, como ocurre con frecuencia, en el terreno de la mera información que no implica un comercio de los *tipos* mismos inherentes a vivencias y a objetos, pero quien aspira a determinar a otro para que entienda el tipo de vivencia que él tiene y que al otro le resulta en primera instancia ajena, aspira a que este tipo le llegue a ser familiar también a su interlocutor. Así, por ejemplo, respecto de un

[25] En mi tesis de maestría expuse con algo de detalle la idea de que la comunicación activa consiste en un comercio de tipos a través de tipos. Este comercio de tipos se fundaría sobre la comunicación pasiva del mero aparecer como cuerpo animado, es decir, sobre la empatía. Decir algo a propósito implica la intelección del *tipo* inherente a un gesto y ulteriormente la pretensión de reproducirlo, de aparecer con él y de hacerlo valer ante los demás. Una de las formas de comunicación activa más simples —y quizá la fundamental respecto de otras formas más sofisticadas, que estarían fundadas en ella—, la que consiste en hacer un gesto a propósito, implica ser consciente *de un tipo* de gesto y la intención de determinar al destinatario de nuestra expresión espontánea a la intelección *este tipo* de gesto. Es decir, esta forma de comunicación implica haber tenido experiencia intuitiva del tipo inherente al gesto en cuestión, de que al cuerpo le corresponde un tipo de articulación cuando el sujeto que lo anima vive cierto tipo de vivencia referida a cierto tipo de objeto vivido, e implica también la pretensión de comunicar —o hacer pública— la intuición de este tipo. Ahí aventuro además la hipótesis de que esta forma basiquísima de comunicación podría ser el fundamento del lenguaje en vista de que el lenguaje documental, escrito, parece fundarse en el lenguaje oral, que a su vez como lenguaje sintáctico parecería fundarse en expresiones orales simples: ciertos tipos de gestos que implican la emisión de sonidos [véase Marín 2011].

extranjero, el tipo "alimento sabroso y a la vez picante", el tipo de persona "que no da paso sin huarache" o el tipo de mecanismo de ahorro que es una "tanda", etcétera.

La comunidad social es una comunidad en la que varias personas hacen realidad algo al integrar la actividad de cada quien en una acción total. Esta acción total es un acto intencional, dador de sentido, sólo que está referido a un sujeto colectivo constituido por cada uno de los integrantes de dicha colectividad. Decir que en tanto que miembros de una comunidad social el otro y yo actuamos de manera comunitaria no significa necesariamente que hagamos lo mismo, sino que cada quien hace la parte que le corresponde para cumplir con esa meta de la voluntad que es en primera instancia el acto comunicativo mismo. Pero gracias a los actos comunicativos son posibles otros tipos de comunidades sociales que se siguen de otras acciones comunitarias que se fundan en ellos. A este otro tipo de comunidad social me referiré aquí con la expresión *organización social*, pues lo característico de ellas es que sus miembros se organizan en función de una meta de la voluntad que va más allá del mero acto comunicativo. Husserl vio que estas comunidades sociales que se fundan sobre las comunidades meramente comunicativas tenían como correlato un sujeto activo que era una personalidad análoga a la individual[26] y por eso las denomina personalidades de nivel superior [*Personalitäten höherer Ordnung*].[27]

[26] "La persona comunitaria, la espiritualidad comunitaria (si se prefiere contraer la palabra persona en este o aquel sentido) es real y verdaderamente personal; se da un concepto superior de ser que vincula a la persona singular individual y a la persona comunitaria, de forma que se da aquí una analogía del mismo modo que se da la analogía entre una célula y un organismo formado por células; en modo alguno se trata de una simple imagen, sino de una comunidad de género" [Husserl 1987: 154].

[27] Yo estoy de acuerdo con esta observación, aunque no veo la necesidad de restringirla a las organizaciones sociales, pues las comunidades comunicativas también son constituidas en actividad comunitaria y tienen por lo tanto como correlato a un sujeto colectivo agente. El carácter de una comunidad social se pone de manifiesto cuando se esclarece la voluntad comunitaria que le es inherente, pero al parecer sólo es posible captar el carácter de las comunidades meramente comunicativas en su contraste con otras comunidades comunicativas, pues sólo es posible esclarecer la

Ejemplos de organizaciones sociales son: un grupo de investigación, una organización civil, una empresa, una asociación política, una universidad, una iglesia, un Estado, etc. Sin embargo, hay que tener cuidado al distinguir la comunidad comunicativa de la organización social, pues por relación de fundamentación la última implica a la primera como una parte suya: toda organización social es necesariamente también una comunidad comunicativa.

La personalidad de las organizaciones sociales es la personalidad de quienes son miembros de ella, pero sólo en la medida en que estas personas se captan a sí mismas como unidades subjetivas que las comprehenden a ellas y a las demás personas que integran el equipo [Stein 2005: 346-358]. Así, por ejemplo, si alguien me pregunta quién soy, puedo responder, dependiendo del contexto, que soy miembro de un grupo de investigación, un activista de tal organización, un empleado de tal lugar, un miembro de tal asociación política o de tal universidad, iglesia o Estado, etc., y en cualquiera de estos casos estaré diciendo que mi vida y mis afanes implican la vida y los afanes de otras personas, y que para dar cuenta de mí mismo hay que dar cuenta también de ellas. En conexión con este punto está el descubrimiento fenomenológico de que las organizaciones sociales confieren a sus miembros identidades funcionales. En los textos de *Husserliana XIV* que aquí estamos retomando, Husserl define a las funciones como determinaciones prácticas de sujetos, y dice que estas determinaciones tienen la forma de la ordenación hacia un fin especial al servicio del fin omnicomprensivo de la comunidad.[28] La función de un miembro de un grupo de investigación es quizá recabar datos o simplemente ordenar-

realización de la tipología inherente a una de estas comunidades en el contraste con la realización de otras tipologías relativas a otras comunidades igual de básicas. Por ello la personalidad de una comunidad comunicativa —es decir, su carácter en tanto que sujeto agente— es más difícil de captar que la personalidad de una comunidad de nivel superior donde la voluntad está motivada en actos comunicativos que le prestan inteligibilidad.

[28] "*Función* designa una determinación práctica del sujeto, la ordenación hacia un fin especial servicio del omnicomprensivo fin de la asociación personal concreta […]" [Husserl 1987: 145].

los o pasarlos a una base, pero este fin particular está al servicio del fin omnicomprensivo del grupo, que es investigar una problemática. Si la organización social es una comunidad de acción y se unifica a partir de una meta de la voluntad asumida por sus miembros como común a todos, entonces en el obrar a título de integrantes de dicha comunidad estos miembros se constituyen prácticamente[29] como funcionarios de la meta volitiva de dicha comunidad. Los miembros de una organización social no sólo se constituyen de manera práctica como quienes hacen esto o aquello, sino como quienes hacen esto o aquello justamente en virtud de su pertenencia a la organización. Una cosa es una persona que simplemente escribe números y palabras en una computadora y otra cosa es un capturista que lo hace como miembro de un equipo de investigación. Así, en tanto que miembros de organizaciones sociales nos constituimos como funcionarios de las voluntades inherentes a dichas comunidades: en tanto que miembro de un grupo de investigación soy capturista y tengo la función de trabajar con la materia prima de una investigación, en tanto que miembro de una empresa soy empleado y en virtud del fin de la empresa tengo la función de vendedor o de productor, en tanto que miembro de un Estado que se asume como democrático, y que tiene la finalidad de contribuir a que sus miembros tengan una vida buena, soy un ciudadano y tengo la función de involucrarme en la vida política hasta donde me lo demande la naturaleza misma del Estado al que pertenezco,[30] etc. A partir de ello creo que la pertenencia a una organización social tiene que ser pensada en términos de funcionareidad, es decir, en términos de la identidad funcional que esta organización confiere a sus miem-

[29] Aquí se podría decir de manera más precisa que los miembros de una comunidad de nivel superior se *objetivan* de manera práctica como funcionarios de la voluntad de dicha comunidad. Es decir, la pertenencia a estas comunidades otorga una identidad *objetiva*, *pública*, que pretende valer ante los demás.

[30] "Decimos que el padre, la madre, etc., tienen estas y aquellas funciones, y así comprendemos la familia como una relación personal que lleva en sí como meta un valor comunitario, un fin comunitario que es designio para cada uno de sus miembros, con lo cual cada uno tiene sus especiales y acordados fines en la totalidad del fin completo (familiar)" [Husserl 1987: 144].

bros. Pertenezco al grupo de investigación en calidad de capturista, a la empresa como empleado, al Estado, como ciudadano, etcétera.

En este punto es necesario abordar el problema de si a las organizaciones sociales les corresponde o no un yo propio. El debate al respecto tiene que ver con la manera en que se entienda lo que le es esencialmente inherente al yo, y podemos destacar dos posiciones diferentes: James Hart escribe en *The Person and the Common Life* que cada uno de los miembros de estas comunidades de nivel superior constituye un yo distinto de él mismo como el agente de las acciones comunitarias en las que participa.[31] Por otra parte, en *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, Edith Stein niega enfáticamente que pueda haber en la subjetividad comunitaria algo análogo al yo puro en tanto que polo que es punto de irradiación de las vivencias.[32] Mientras que James Hart parece usar el concepto de yo en un sentido bastante amplio que permite que se lo emplee en este caso como sinónimo de agente de una acción, Edith Stein enfatiza la distinción entre los conceptos de persona y de yo puro para desechar la posibilidad de que las comunidades de nivel superior tengan yoes puros independientes de los que son inherentes a las personas singulares. Por mi parte estoy de acuerdo con la posición de Stein porque considero que es necesario reservar el concepto de yo para denotar aquéllo a lo que se refiere primordialmente en su uso técnico dentro de la fenomenología: aquéllo en cada uno de nosotros que es el polo en el que se centra nuestra vida, ya sea como polo que es afectado o como polo que es activo y que vive preeminentemente vuelto hacia algo. En este sentido ser yo no se reduce a ser agente. El yo de la persona singular es el mismo yo de la persona comunitaria, sólo que en un caso captamos su personalidad como una unidad de sus vivencias y en otro como

[31] "[…] El Nosotros es un ideal que refleja cada yo y que se perfila en cada yo. Es un centro (constituido) desde el cual cada agencia tiene su punto de partida a través de una unificación de voluntades […]" [Hart 1992: 274, traducción mía].

[32] "Así como distinguimos la *personalidad*, la unidad constituida de las cualidades personales, diferenciándola del yo puro, del punto de irradiación —sin cualidad— de las vivencias, así también lo hacemos en el grupo. No existe un sujeto comunitario, análogo al yo puro" [Stein 2005: 342].

una unidad que comprehende sus vivencias y también otras vivencias de otros miembros de su comunidad. Cada yo es en tanto que miembro de su organización social un punto de irradiación de una vivencia, pero de una vivencia que sólo tiene sentido inscrita en el marco del fin omnicomprensivo de dicha comunidad social.[33] Con esto se puede pensar en un concepto de individuo como individuo social.

Somos conscientes de comunidades sociales siempre que percibimos a un grupo de personas haciendo realidad algo que sólo se puede realizar entre varios: publicando el sentido experiencial y ulteriormente haciendo realidad algo más. En relación con esto hay que decir, por último, que si bien las comunidades sociales son intrincamientos vivenciales y por ello unidades subjetivas, éstas se constituyen también necesariamente con una cara objetiva que es expresión de este entrelazamiento vital. En esto tienen que constituirse como unidades de corporalidad y vida anímica de una manera análoga a como se constituyen las personas singulares.[34] La comunidad social tiene también un cuerpo que es la articulación corporal del grupo de personas: la corporalidad de cada persona singular aparece como órgano de este cuerpo colectivo. En este punto sería muy importante examinar hasta dónde es posible pensar al lenguaje como una idealización de la unidad de corporalidad y vida anímica y hasta qué punto cabe pensar a las instituciones como órganos colectivos.

La comunidad social y el origen histórico del sentido

Las comunidades comunicativas pueden constituirse a partir de actos de comunicación directa o también a partir de actos de comunica-

[33] Aquí habría que preguntar: ¿Qué pasa con los Estados donde el ciudadano no tiene evidencia de ellos ni de sí mismo en tanto que un yo que se reviste con esa personalidad de nivel superior? ¿Son en parte comunidades de nivel superior y en parte quimeras? Estos análisis exigirían al parecer un tratamiento fenomenológico detallado de la voluntad y del poder.

[34] Se puede encontrar en Husserl mismo la idea de esta a analogía. Al respecto véase el § 56 de *Ideas II* y el apéndice XXV del tomo XIV de *Husserliana*.

ción indirecta, estos últimos necesariamente unilaterales.[35] Con comunicación indirecta me refiero aquí a los actos en los que la persona que aspira a determinar a otra para que aprehenda su intención está ausente e indeterminada para quien aprehende esta intención, o viceversa, en los que la persona que se determina para que aprehenda esta intención permanece indeterminada en la conciencia de quien lleva la iniciativa en el acto comunicativo. Husserl vio que estos actos comunicativos indirectos suponen la unidad de una tradición.[36]

En los apéndices que acompañan a los textos 9 y 10 de *Husserliana XIV* se da a entender que las habitualidades intersubjetivas se expresan históricamente como tradiciones.[37] Supongo que con este concepto amplísimo de tradición Husserl está refiriéndose a costumbres tales como modos de comer, de hablar, de vestir, etc., y a festividades, rituales, relatos, narraciones históricas, textos escritos, escuelas ideológicas

[35] Me refiero aquí a los actos de los que habla Husserl al final del §2 del texto 9 de HUA XIV: "El yo y el tú no se 'tocan'. Se ofrecen una mano espiritual sobre una distancia temporal: el yo pasado es sujeto de un acto comunicativo (es el donante) y el tú lejano es el receptor futuro. Pero a este estado de cosas corresponde también que el Yo, en tanto así lo quiere, funde con ello una disposición volitiva o una voluntad habitual y permanente y 'persista', al menos en general, en ella. Y así es él comprendido. El receptor comprende al emisor como no presente, por ejemplo, pero a la vez como un hombre viviente en el presente que quería proporcionarle entonces tal información y que *aún quiere* que la reciba; así ocurre si no hablan motivos en contra para la modificación de la disposición o de la voluntad. A la vez, notamos aquí que un difunto conocido y un vivo se extienden espiritualmente la mano y que puede llegar desde aquél a éste una comunicación que se comprende como dirigida por quien vivió algún día al que vive ahora y como recibida por éste" [Husserl 1987: 137]. Creo que es necesario distinguir estos actos comunicativos, que se caracterizan porque una de las partes está ausente, de los actos comunicativos unilaterales. Los actos comunicativos indirectos son necesariamente unilaterales, pero los actos comunicativos unilaterales no son necesariamente indirectos. Tómese en cuenta que un acto comunicativo puede ser directo y unilateral cuando una persona determina a otra para que aprehenda su intención, pero al mismo tiempo se mantiene cerrado a lo que pueda decir la otra persona. En todo caso me parece que habría que decir que el acto comunicativo que aquí denomino indirecto es un tipo especialmente importante de acto comunicativo unilateral.

[36] Véase el §9 del texto 9 de *Husserliana XIV*.

[37] A este respecto véase en particular el apéndice XXVII.

o de pensamiento, concepciones religiosas heredadas en oraciones o credos, etc.; en fin, a todas las expresiones objetivas que cabe constituir de habitualidades intersubjetivas, de propiedades permanentes de una comunidad. No estoy seguro de que Husserl mantenga esta distinción en otras obras, ni de que la haya precisado mucho más que lo que se encuentra en los textos en cuestión. Sin embargo, por lo que se verá a continuación me parece que mantener esta distinción entre habitualidades intersubjetivas y su expresión en tradiciones es importante para dar cuenta del origen histórico de las primeras. Conforme a este matiz podemos decir, entonces, que todas las tradiciones implican habitualidades intersubjetivas, aunque faltará aún precisar este concepto de tradición no sólo como expresión de estas habitualidades, sino como aquello en lo que se arraigan y originan desde el punto de vista generativo.[38] De acuerdo con esto, una habitualidad intersubjetiva es una propiedad permanente compartida por varios yoes, propiedad que se pone de manifiesto desde la dimensión trascendental; así, por ejemplo, la preferencia de los miembros de una familia por las salsas ajosas, o mejor dicho, el persistir cada uno de los miembros de dicha familia en la valoración de ese tipo de salsa por encima de otras. Distinguimos de ella una tradición entendida en sentido estricto, que a la vez que su expresión es la forma en que dicha habitualidad se origina al interior de la familia. De acuerdo con ello podríamos decir que los Pérez tienen una habitualidad intersubjetiva, que es el gusto por cierto tipo de salsas, y que esta habitualidad intersubjetiva se expresa en la tradición de comer este tipo de salsas en casa.

Algunos descubrimientos de Anthony Steinbock en *Home and Beyond* cobran particular importancia en conexión con lo anterior. A partir de ellos se puede apreciar que además de ser expresiones de habitualidades intersubjetivas, o quizá justamente por ello, las tradiciones son las instancias donde los miembros de una comunidad comunicativa —y eventualmente también los de una comunidad de

[38] El término *generatividad* [*Generativität*] se refiere a los problemas de la transmisión histórica, generacional, del sentido, y fue acuñado por el mismo Husserl en escritos de los años veinte en adelante.

nivel superior— se apropian generación tras generación de la tipología que es inherente a dicha comunidad. Así pues, seguiré aquí a Steinbock en su descubrimiento de que desde el punto de vista generativo —es decir, de una fenomenología que pregunta por la constitución histórica de lo que es— el origen del sentido es la *raigambre* entendida en su acepción técnica de *Stamm* que habré de exponer a continuación.[39]

La *raigambre* es una instancia donde tiene lugar la apropiación de sentido por parte de los miembros de una comunidad generación tras generación. Steinbock sostiene que cuando Husserl da el paso de la fenomenología genética a la fenomenología generativa deja de hablar del origen del sentido en términos de *Ursprung* y comienza hablar de él en términos de *Stamm*. La fenomenología genética es aquella que parte del descubrimiento de que lo absoluto no es la subjetividad sin más, sino la conciencia interna del tiempo, y que describe los problemas de la constitución en el marco de su génesis temporal. Hay que recordar que en el marco de esta fenomenología dar cuenta de la constitución de una cosa significa dar cuenta del origen de las síntesis en que dicha cosa se constituye.[40] Steinbock dice del origen genético [*Ursprung*], algo imprecisamente, que es unidireccional, pues al estudiar la constitución atendiendo a este origen ésta se revela como progresiva en una sola dirección desde el pasado hacia el futuro.[41] La fenomenología

[39] Steinbock concibe este origen generativo como un origen absoluto. En esto creo que se equivoca, pues un origen intersubjetivo tiene que ser un origen fundado: necesariamente tiene que constituirse en la vida de conciencia de un yo que tiene una experiencia de él. De seguirlo en esto caeríamos en la trampa de querer explicar la experiencia histórica a partir de un origen que está más allá de toda experiencia.

[40] O más precisamente, de una *impresión originaria*. Véase el "Apéndice I" de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.

[41] Digo que la manera en que allí se expresa Steinbock es algo imprecisa porque el origen genético de algo no es propiamente hablando algo pasado, sino el origen de una duración o de un objeto temporal. Por otro lado, tampoco es la constitución genética de algo necesariamente progresiva en el sentido de que la impresión originaria determine solamente a las impresiones futuras, sino que las impresiones que se pueden ubicar temporalmente antes de ella pueden llegar a asociarse en momentos posteriores si es el caso que adquieran relevancia. Como quiera que sea,

generativa sería, por el contrario, aquella que trataría de dar cuenta del mundo a partir de un origen histórico, de un origen que se hereda generación tras generación. De este origen entendido generativamente [*Stamm*], Steinbock dice que no es meramente 'desde el cual', sino un 'desde el cual' que entraña también la repetición en la forma de un 'hacia el cual'.[42] En contraste con un origen, un *Stamm* dura mientras genera.[43] En este contexto, Steinbock recurre a varios ejemplos en que se usa esta palabra en alemán y que ilustran que no se puede entender como algo de lo cual surgiera lo demás y que tuviera el sentido de *primero* o *anterior*, sino solamente como aquello de donde algo emerge: *Stamm* puede significar *tallo* de una planta, *tronco* de un árbol, *cepa* de bacterias, *raíz* en el sentido latino en que se habla de raíz de una palabra o una sílaba, y *linaje* en el contexto de líneas sanguíneas. También pone como ejemplos las siguientes expresiones compuestas: *Stammbaum* es un árbol familiar; *Stammburg* es un castillo ancestral; en una cafetería o en un restaurante, los *Stammkunden* son los clientes frecuentes; una mesa frecuentada o reservada por clientes frecuentes es una *Stammtisch*; *Stammlokal* es una cafetería familiar o favorita; *Stammvater* y *Stammmutter* son, respectivamente, padre y madre biológicos; y *Stammland* es un lugar de origen. Para enfatizar el hecho de que lo relativo al *Stamm* implica una familiaridad normal que se construye repitiendo activamente al apropiar y retornar, Steinbock pone como

considero que la distinción que hace Steinbock es pertinente, pues el origen genético sí es unidireccional en tanto que es un punto de partida, aunque no temporal; en contraste con el origen generativo [*Stamm*], que es un 'desde el cual' y un 'hacia el cual', el origen genético [*Ursprung*] es solamente un 'desde el cual'.

[42] "A diferencia del origen [*Ursprung*], la raigambre no es unidireccional. Una fenomenología de los orígenes o de la constitución *primordial* [*Ur-konstitution*] traza un movimiento que sale de un origen; es una génesis de auto-temporalización, desde el pasado hacia el futuro, por decirlo de algún modo. Sin embargo, una raigambre no es solamente un pasado 'desde el cual', sino un 'desde el cual' que lleva *repetición* en la forma de un 'hacia el cual.' *Stamm* implica una familiaridad normal que se construye al repetir activamente apropiando y retornando" [Steinbock 1995: 194-195, traducción mía].

[43] "En tanto que opuesta a un origen, una raigambre dura generando" [Steinbock 1995: 195, traducción mía].

ejemplo los salones comunales frecuentes en las escuelas de Estados Unidos en los que los estudiantes del mismo nivel se reúnen todos los días a la misma hora, y que sirven tanto como punto de partida como lugar de retorno, e incluso juega con la idea de denominarlos, en lugar de *homerooms*, *stamm-rooms* [Steinbrock 1995: 194]. Así pues, en español podríamos decir que el origen generativo de nuestra manera de constituir el mundo es nuestra *raigambre*, y por ello creo que se puede emplear este último término y sus derivados en el sentido técnico de *Stamm* que acabo de indicar. La *raigambre* es lo típico en su densidad generativa o, como prefiere decirlo Steinbock, en su *momentum* o en su impulso generativo.[44]

Tenemos entonces que las habitualidades intersubjetivas se expresan como tradiciones, pero que estas tradiciones funcionan como *raigambres* que sostienen dichas habitualidades intersubjetivas con el paso de las generaciones, es decir, que funcionan como instancias objetivas donde una forma de constituir el mundo se repite generación tras generación. El lenguaje es evidentemente un tipo de *raigambre* que hace posible comunicaciones indirectas. Así, por ejemplo, al escribir en este momento me dirijo a un grupo indeterminado de personas desconocidas por mí que habrán de leer este artículo en el futuro. Así también leo lo que escribieron personas que murieron hace mucho tiempo, como Husserl, y capto sus aspiraciones a determinarme a la aprehensión de las intenciones expresadas en sus escritos, y en consecuencia me esfuerzo por dejarme determinar a esta aprehensión.[45] En

[44] "Simplemente porque voy de aquí para allá, porque abandono enteramente mi ubicación geográfica, o porque cambio de residencia, no se mitiga el impacto del hogar, ni significa que deje atrás su geología. Éste se mantiene en mis costumbres alimenticias diarias, en los tipos de comida que prefiero, en mi medición de distancias, en mi lenguaje, etc.

Por esta razón sería quizá más prudente no llamar meramente densidad a la densidad generativa de una tradición propia del hogar, sino '*momentum* generativo'" [Steinbock 1995: 234, traducción es mía].

[45] En este mismo sentido, Husserl [1987: 152] escribe: "Me proyecto empáticamente en Aristóteles, en el Aristóteles pasado. Yo no puedo actuar sobre él, pero sus anteriores pensamientos actúan sobre mí, el pensamiento creado anteriormente por él es el mismo que yo ahora recreo y que actúa motivándome".

El origen de la geometría, Husserl sostiene que el lenguaje escrito eleva la comunicación a un nivel superior porque hace posible las comunicaciones a distancia, virtuales.[46] Yo no circunscribiría esta afirmación al lenguaje escrito, sino al documental, pues no veo una diferencia cualitativa a este respecto entre textos escritos y textos conservados por repetición oral, como los cantos de la antigüedad o los conocimientos de muchas de las sociedades americanas prehispánicas.

Según dijimos con anterioridad, las habitualidades fundamentales de una comunidad comunicativa consisten en que sus miembros están familiarizados con un sistema tipológico intersubjetivo propio de esta comunidad: cada acto comunicativo instaura una habitualidad intersubjetiva para quienes toman parte en él, y la comunicación constante instaura sistemas de habitualidades. Las tradiciones de la comunidad son las expresiones de esta familiaridad: relatos, narraciones de su historia, dichos populares, textos escritos, etc.; todas las expresiones de la familiaridad con un sistema tipológico. Sin embargo, parece que la distinción entre tradición y habitualidad intersubjetiva se obscurece en el caso de las lenguas. ¿Cómo se podría separar la habitualidad de dominar una lengua de la tradición que consiste justamente en la expresión o en la objetivación de dicha lengua? Husserl se comunica conmigo gracias a que compartimos una habitualidad intersubjetiva, la familiaridad con el lenguaje escrito, pero esta habitualidad intersubjetiva es indisociable de la objetivación de la lengua misma. La unidad de las habitualidades intersubjetivas y sus expresiones admite además intrincaciones complejas: yo en realidad

[46] "Es función importante de la expresión lingüística escrita, documental, que posibilite comunicaciones sin alocución personal, inmediata o mediata; que, por decirlo así, sea una comunicación que se ha vuelto virtual. A través de ella, también la mancomunación de los seres humanos es elevada a un nuevo nivel. Los signos escritos, considerados en su pura corporeidad, son simplemente experimentables en cuanto sensibles y con la permanente posibilidad de ser intersubjetivamente experimentables en comunidad. Sin embargo, como signos lingüísticos, ellos evocan, al igual que los sonidos lingüísticos, sus significados familiares" [Husserl 2000: 371]. La versión que aquí cito ha sido revisada y corregida por Antonio Zirión Quijano y Agustín Serrano de Haro.

no domino a la perfección la lengua de Husserl, y menos la taquigrafía que usaba para escribir, pero la comunicación es posible gracias a que la lengua y la taquigrafía están en unidad con la tradición de mi lengua materna a través de las ediciones, de las traducciones y eventualmente de los diccionarios.

En todo caso las habitualidades intersubjetivas que se expresan como tradiciones conforman la personalidad de las comunidades comunicativas. Esta personalidad y el mundo que es correlativo a ella tienen una historia que se esclarece cuando se esclarece dentro del horizonte de la temporalidad objetiva la constitución de las habitualidades que la componen: allí se ve cómo la forma en que los individuos en comunidad intencional constituyen el mundo está motivada por la forma en que lo constituyeron sus antecesores generativos, y cómo esta forma de constituir el mundo tiene además una estructura teleológica que determina, aunque de manera abierta, la forma en que dicha constitución ha de transcurrir en la vida de estas personas y de quienes hereden a su vez estas habitualidades.

Por último hay que decir que no necesariamente las habitualidades de las comunidades comunicativas se limitan a una familiaridad con un sistema tipológico común, sino que pueden abarcar también creencias, valoraciones y voliciones accesibles a sus miembros en virtud de los actos comunicativos. En este sentido las vivencias de cada miembro de la comunidad se encuentran en un nexo de motivación con las vivencias hechas públicas de otros miembros de su comunidad, y cada miembro puede compartir creencias, valoraciones y voliciones, y tener con ello otras habitualidades intersubjetivas aparte de la mera familiaridad con un sistema tipológico. En *Ideas II*, Husserl presta atención a la estructura de esta subjetividad o personalidad multicéfala en tanto que nexo de motivación (véase el § 58). Yo he destacado las habitualidades relativas a la familiaridad con un sistema tipológico porque son fundamento de las otras y confieren su unidad más básica a una comunidad comunicativa, por más que a partir de esta unidad puedan luego destacarse otras unidades relativas a otras habitualidades intersubjetivas que tienen que ver con creencias, valoraciones o voliciones compartidas.

Conclusión. La comunidad social y el deber social

Quiero concluir haciendo referencia a la tarea pendiente de desarrollar una serie de investigaciones fenomenológicas que conciernen directamente a ciertos aspectos de la realidad social que se me imponen como particularmente preocupantes. Con ello quiero plantear la posibilidad de que en un futuro la fenomenología aporte nuevos elementos conceptuales a discusiones éticas y políticas. No obstante lo anterior, hay que decir que algunos de estos conceptos fenomenológicos no han sido aún muy trabajados, por lo que permanecen apenas en bosquejos.

Para Husserl la conciencia del deber social se funda en una crítica de la identidad funcional de quienes se constituyen como miembros de organizaciones sociales. La conciencia del deber surge porque la falta de cumplimiento o la desviación del fin particular conducen a la crítica y posteriormente al requerimiento personal, a la orden.[47] "El paso a las expresiones *obligación* y *deber* se evoca a través de lo negativo: la desviación perturba la voluntad unánime y condiciona la reacción del reproche" [Husserl 1987: 145]. Así pues, el deber social no es sólo necesariamente deber frente a otras personas, sino que lo es en virtud de que se está en comunidad con esas personas gracias a la asunción de una voluntad común fundada en actos comunicativos. Más aún, el deber social está en relación directa con la voluntad comunitaria, pues se funda en el descubrimiento de que la desviación de la función perturba esta voluntad unánime. Justo esta concepción lleva a Husserl a plantear en los escritos destinados a la revista japonesa *Kaizo* [Husserl 1998b] que el deber ético se funda en la voluntad de realizar la idea de lo humano, esto es, en la voluntad de realizar una identidad última, y — agregaría yo— en la asunción de que es posible darse a la tarea de construir una organización social universal con la

[47] "La omisión de tal preocupación natural que se produce por la indiferencia, el momentáneo egoísmo o la sinrazón, etc. conduce a la *crítica* y, posteriormente, al *requerimiento personal*, a la orden, etc. Surge así, de este modo, *el deber* […]" [Husserl 1987: 144].

cual se reconocería y realizaría la identidad última de todos.[48] Y justo esta concepción lo lleva también a reconocer en el texto 9 de *Husserliana XIV* que no todo deber es un deber ético y que hay por lo tanto un deber fáctico del esclavo respecto del amo cuando el primero se somete coercitivamente a la voluntad del segundo y la asume como suya. Este deber se rompe cuando el esclavo escapa y abandona con ello su adscripción a la voluntad de quien fuera su amo, pero se restablece en caso de ser sometido de nuevo.[49] Por lo demás, en los artículos de *Kaizo* Husserl deja en claro que el único deber absoluto es el deber ético y que por tanto los demás deberes habrían de ser concordantes con éste.[50] Esto tiene implicaciones muy interesantes: en principio parece

[48] Asumo como mía esta segunda tesis para evitar tergiversar a Husserl, pues él no la formula exactamente en estos términos. Sin embargo, es claro que en los escritos de *Kaizo* traza explícitamente una correspondencia entre la vida ética individual y la configuración o el cultivo de la comunidad a la que uno pertenece.

Por otro lado, me parece que esta organización social universal se basaría en la voluntad de constituir una sociedad que incluya a la totalidad de los sujetos capaces de actos sociales. Esto significaría para cada uno de sus miembros la voluntad de vivir en sociedad con cualquier ser humano posible, es decir, de entablar con cualquier ser humano que nos haga frente cuando menos relaciones comunicativas. (Sin que el deber derivado de esta voluntad se limite al terreno comunicativo). De esta manera el deber ético sería un deber social respecto de cualquier ser humano posible o incluso respecto cualquier ser con el que sea posible entablar relaciones sociales. Esto significaría que el deber ético regiría para aquellos que asumieran por convicción propia o coercitivamente la voluntad de constituir esta sociedad omnincluyente que habría que mostrar como condición para la vida plena del individuo y el despliegue de su personalidad última en tanto que funcionario de la humanidad o de cualquier otra forma en que se conciba a la comunidad social universal.

[49] "El esclavo que ha escapado ya no es realmente esclavo (prescindiendo aquí del Derecho, que no actúa por ahora). Una rebelión de esclavos rompe la relación señor-esclavo. La fuerza o la represalia la reproducen, y la expresión vale siempre que la nueva relación sea conocida como una continuación de la anterior. El esclavo reconoce el deber y, asimismo, posteriormente, el deber para el tiempo en que lo había roto" [Husserl 1987: 145].

[50] "La forma de vida propia del hombre ético no es sólo la que tiene un valor relativamente más alto frente a otras formas de vida profesional-vocacional como las perfiladas en la sección anterior, sino que es la única *absolutamente* valiosa. Para el ser humano que se ha elevado al estadio ético, todas las vidas susceptibles de

que el deber social ético no es un deber social mejor justificado que otros deberes sociales, sino un deber que tendría que satisfacer dos condiciones: 1) referirse a una voluntad social —esto es, a una voluntad asumida por una pluralidad de sujetos y con ello constitutiva de una comunidad social— y 2) ser un deber postulado como último u absoluto –es decir, referido a una voluntad que realiza o contribuye a realizar la meta más valiosa que cabe querer.

Empecé diciendo que en lugar de hablar de un concepto fenomenológico de comunidad prefería hablar de comunidad de vida. Espero que esta exposición haya aclarado en qué sentido el aporte de la fenomenología pasa por el descubrimiento de que toda comunidad es una comunidad de vida. Nuestras respectivas vidas forman unidades colectivas de vivencias, corrientes colectivas de vivencias pertenecientes a sujetos colectivos que no tienen concreción más que como personalidades de cada uno de nosotros. Pero la aproximación fenomenológica a estos problemas muestra que las subjetividades colectivas sólo son posibles porque nuestras vidas se entrelazan. Tenemos entonces que para que podamos captar la estructura esencial de dichas subjetividades colectivas es necesario captar y esclarecer las distintas formas en que nuestras vidas se entretejen en ellas. Lo que en mi opinión puede aportar la fenomenología al estudio de las organizaciones sociales es el descubrimiento de que para esclarecer sus diferentes caracteres o formas es necesario esclarecer las voluntades comunitarias que les son inherentes: sus fuentes, las formas en que son asumidas gustosamente o por la fuerza por parte de sus miembros, las diferentes formas en que estos miembros contribuyen a cumplirlas, etc. No es el caso que pertenezcamos a un Estado, a una universidad o a un gremio por el mero hecho de haber nacido en un lugar y en un tiempo determinado, o por haber hecho el papeleo necesario para afiliarnos a estas organi-

---

valoración positiva pueden seguir siendo valiosas sólo en razón de que se ordenan a la forma de vida ética y de que en ella encuentran no ya una conformación adicional sino también la norma y el límite de su último derecho. El auténtico artista, por ejemplo, no es aún, como tal, un hombre auténtico en el sentido más alto. En cambio, el hombre auténtico puede ser artista auténtico si y sólo *si* la autorregulación ética de su vida así lo *exige* de él" [Husserl 1988b: 39].

zaciones: por el contrario, pertenecemos a estas comunidades en la medida en que nuestras vidas se funden con las vidas de otras personas en la realización de una meta de la voluntad o de un nexo de metas de la voluntad, y sólo gracias a este intrincamiento vivencial estas comunidades mismas llegan a ser otra cosa que meras fantasmagorías. En semejante situación parecería encontrarse el Estado al que pertenecemos. Retomo aquí la afirmación aristotélica de que la polis "[e]s la comunidad que ha llegado al extremo de bastarse en todo virtualmente a sí misma, y que si ha nacido de la necesidad de vivir, subsiste porque puede proveer una vida buena". [Aristóteles 2000: 3/ *Política*, 1252b27-30].[51] Lejos de ser expresión de una vida comunitaria dedicada a hacer realidad un proyecto de vida buena para sus miembros, nuestro Estado parece más bien una quimera de organización social a la que le es inherente una voluntad comunitaria muy vaga y un conjunto de ciudadanos y políticos profesionales vagamente conscientes de su identidad social y de las funciones que les corresponden en tanto que miembros de ella. Sin un proyecto comunitario aceptable para quienes formamos parte de este Estado nuestro deber para con él y sus instituciones se acerca al deber fáctico del esclavo que asume por coerción la voluntad de su caprichoso amo.

Bibliografía

Aristóteles
2000 *Política*, Antonio Gómez Robledo (trad.). Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Hart, J.
1992 *The Person and the Common Life*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, Boston y Londres.

[51] Por cuestiones de estilo he modificado ligeramente la traducción para que diga "vida buena" en lugar de "vida cumplida".

Held, K.

2005 Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt, en Bernet, R., Welton, D., y Zavota, G. (comps.). *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. V., Nueva York.

Husserl, E.

1973a *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928*, Iso Kern (ed.). Martinus Nijhoff. La Haya.

1973b *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Iso Kern (ed.). Martinus Nijhoff. La Haya.

1987 El espíritu común (Gemeingeist I y II), César Moreno (trad.). *Thémata*, núm. 4. Sevilla.

1988a *Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, U. Melle (ed.). Kluwer Academic Publishers. La Haya.

1988b *Renovación del hombre y de la cultura*, Agustín Serrano de Haro (trad.). Antrophos/Universidad Autónoma Metropolitana. Barcelona y México.

1996 *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró (trad.). Fondo de Cultura Económica. México.

2000 El origen de la geometría, Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón (trad.). *Estudios de Filosofía*, vol. IV. Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero.

2001 *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Trascendental Logic*, Anthony Steinbock (trad.). Carbondale, Illinois.

2002 *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Agustín Serrano de Haro (trad.). Editorial Trotta. Madrid.

2005 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Antonio Zirión Quijano (trad.). Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Marín Ávila, E.
2011 *La comunidad de vida. Esclarecimiento del concepto fenomenológico de comunidad* tesis de Maestría en Filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Sokolowski, R.
2010 *Phenomenology of the Human Person*. Cambridge University Press. Nueva York.

Stein, E.
2005 Individuo y comunidad, en Constantino Ruiz Garrido y José Luis Caballero Bono (trads.). *Obras Completas II*. Editorial Monte Carmelo/Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad. Burgos.

Steinbock, A.
1995 *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press. Evaston.

Zirión Quijano, A.
2002 El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología. *Folios Segunda Época*, núm. 16. Bogotá.

10. Historia y cultura en la fenomenología de Edmund Husserl

Marcela Venebra Muñoz

La vuelta husserliana a la mismidad de las cosas es correlativa a la recuperación fenomenológica del mundo de la vida. Hay que volver al mundo en tanto suelo primario de sentido, retenerlo en su inmediatez y su universalidad. Este vuelco hacia el mundo representa el inicio de una reforma radical de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu que desemboca en la recuperación de la dimensión trascendental de lo humano, pues recuperar la faz trascendental del mundo es también la restitución, el develamiento acaso, de la esfera trascendental de la vida humana. Esta contribución se propone analizar un momento de este volverse sobre las cosas en el mundo, la parte que atañe al descubrimiento de su condición histórica o la génesis de lo cultural. La reflexión fenomenológica sobre el mundo devela su consistencia y profundidad histórica.

En la crítica husserliana de la razón, el mundo de la vida cumple al menos tres funciones decisivas [Waldenfels 1997: 46]; la primera es su función de fundamento (encubierto u olvidado) que ha de recuperarse para el pensamiento científico. Por esta vía el *Lebenswelt* aparece como el suelo de experiencia previo a toda teorización y fondo último de la validez de los enunciados científicos. Su segunda función es ser vía de acceso a la esfera trascendental en la que se constituye como tal suelo primario; su tercer papel —solidario del primero— es unificador: el mundo de la vida es el horizonte que unifica la experiencia y el dónde en el que se enlazan las subjetividades. En este horizonte uno

se suceden las diversas realidades mundanas, la pluralidad y diversidad de mundos culturales o tradicionales.

Esto es lo que hay que aclarar, la forma de este horizonte como una estructura abierta a la formación de distintos mundos culturales o comunitarios. El mundo como horizonte es el continente único y vastísimo en el que arraigan los diferentes mundos culturales con sus propios horizontes de sentido más cercanos e inmediatamente accesibles. Se trata de pensar o problematizar esta unicidad del mundo de la vida como el "dónde" de todo mundo histórico y cultural posible: ¿cómo es que hay muchos mundos de la vida —quizás entre sí opuestos— y un horizonte de horizontes, como un fundamento universal ulterior a la historia? ¿No ha de ser este último uno entre otros, diferenciado quizás, por sus (sofocantes) aspiraciones universalistas?

Pensar la relatividad nos obliga a "referir" aquello mismo a que son relativos los mundos espirituales: su circunstancia, su historia, su cosmovisión o el orden de sentido de su propia realidad mundana anterior a su valoración política o ideológica. ¿Cómo fundamentar con validez universal la legítima relatividad de los mundos culturales?

Hay un punto, acaso, en el que refluyen la reflexión fenomenológica sobre la dimensión histórica de la vida personal y comunitaria y el pensamiento de la relatividad cultural. La tesis es que la filosofía de la cultura que es posible hacer trasparecer en la fenomenología husserliana[1] se origina en la consideración de la dimensión histórica del *Lebenswelt*. Es necesario situar la reconducción fenomenológica de la relatividad de las culturas a través de la descripción de la historicidad del mundo y en contraste con ciertas posiciones relativistas, más o menos radicales, afincadas críticamente frente a la fenomenología. La intención final de estas páginas es dar continuidad al diálogo entre antropología y fenomenología, intentando puntos de partida para una filosofía de la cultura que parta de la historicidad del mundo vivido.

[1] Y sobre todo, la etapa del pensamiento husserliano coincidente con los textos de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* 1936.

Mundanidad e historicidad

Fenomenológicamente hay que distinguir entre la constitución de un tiempo objetivo, el reflejado en calendarios y relojes, el tiempo que mide el paso del sol a través de la bóveda celeste y de la tierra en la órbita solar; éste es un tiempo homogéneo y mensurable en su uniformidad, susceptible de ser sometido a la medida o metrón de los minutos y los siglos. Del tiempo objetivo se distingue el tiempo subjetivo como tiempo de nuestras vivencias o "temporalidad" cuya densidad y extensión no es homogénea sino variable y por ello inconmensurable. La "temporalidad" —o tiempo vivido— es la condición última de la vida de conciencia. Vivir, sentir, experimentar, todo es temporalizar, es decir, constituirse en el tiempo a través de cada vivencia cuyo sentido se retiene y, de alguna manera, orientará la adquisición de otros saberes e incluso mi posición, mi sentido de estar o pertenecer a un mundo concreto.

Pensemos en la estructura de la conciencia a la manera de una esfera multiestratigráfica en la que es posible, tras el desprendimiento —retrospectivo— de cada capa o estrato, alcanzar niveles cada vez más elementales (indiferenciados en tanto no dependen de la actividad despierta de un yo) de entre los cuales el más básico es la corriente temporal de la conciencia, que transcurre desde mi actualidad temporal hacia un fondo más o menos oscuro en la distancia de mi pasado, y hacia una serie de anticipaciones implicadas en lo dado ahora, actualmente. Esta corriente no está vacía ni es una pura forma, sino que va adquiriendo contenidos que se acumulan como sedimentaciones que perfilan progresivamente un yo, el yo de cada acto: yo experimento algo y al hacerlo hay un sentido de lo dado en la experiencia que se instituye de tal modo que orientará una nueva experiencia referida al mismo objeto (o vivencias semejantes), cuyo cumplimiento, de no darse, obligará a una re-institución, esto es, a una modificación de lo que originariamente mantenía como válido, o bien, si se cumple, se afianzará esa primera certeza. Las múltiples experiencias que puedo tener sobre un mismo objeto tienen un rendimiento de sentido, ya en su cumplimiento o decepción, que adquiere su sitio en el tiempo de mi vida y siempre modifica la condición de base. Pues bien, esta

"estructura que transcurre" a través de un proceso de institución, sedimentación y reactivación de sentido (conforme a la cual vivimos, nos son dados los objetos del mundo, las realidades mismas de nuestra tradición y cultura) es la estructura *apriórica* de la corriente temporal de la vida subjetiva, mi vida en continuo entrelazamiento con otras vidas; coincido temporalmente con otros y sus vivencias repercuten de alguna manera en mi propia vida. El enlace entre las síntesis temporales individuales forma un tejido más vasto, que abarca a los sujetos de la sociedad a la que pertenezco y, luego, a los sujetos del horizonte universal en el que se incluyen todas las sociedades actuales, pasadas y futuras. En este tejido vivo de las individualidades personales, que de hecho es posible pensar como habitualidades intersubjetivas, se constituye el tiempo histórico.

El tiempo histórico está situado entre el tiempo objetivo y el tiempo subjetivo, el tránsito entre uno y otro es necesariamente la historia común, el tiempo compartido en el ser-con (*mitsein*). Se trata de una coincidencia que no se limita a la simultaneidad con otras vidas sino que describe la forma en que éstas se entrelazan, de tal manera que la historia ajena —de otras personas y otras comunidades— repercute y se integra en mi propia temporalidad como una posibilidad de sentido experimentada a través del otro: "La historia no es de antemano otra cosa que el movimiento viviente del uno con otro y el uno en otro (*Miteinander und Ineinander)* de la formación originaria de sentido y la sedimentación de sentido" [Husserl 2000: 51]. No sólo hay coexistencia sino interpenetración, soy "en" el otro en la medida en que mi vida ocupa un sitio en la temporalidad de su vida.

El transcurso del tiempo histórico puede hacerse visible en la tradición y sus continuas variaciones. La historia de las comunidades y unidades sociales transcurre también como una serie de sedimentaciones de sentido que perfilan el carácter cultural de cada unidad social, aunque como tal no pueda pensarse en un sentido necesariamente hermético sino siempre referido o relativo, continuamente en contacto e intercambio con otras tradiciones. Cada experiencia o transformación social se sedimenta en la historia de la comunidad modificando su condición de base y orientando las expectativas del futuro común.

El *a priori* de la historia es, acaso, sólo un acceso al tejido histórico del mundo como forma universal del transcurso, una forma que no transcurre para sí. Pero ¿no es esto la impostación de una estructura artificiosa sobre el flujo cambiante de la historia? ¿Acaso no es este *a priori* una evitación esencialista de las "determinaciones" del *Lebenswelt* que inciden en la comprensión de los hechos históricos? ¿Es probable que la fenomenología por esta vía nos conduzca a una filosofía sin historia?; una filosofía que, en su afán fundacionalista, vuelve al seno del naturalismo por la vía de sus resultados. Todo esto tendría que ser probable desde una perspectiva relativista.

Aporte crítico: universalismo y relativismo

En un ensayo dedicado a exponer el valor del relativismo en el contexto socio-político contemporáneo, Joseph Margolis apuntala su marco crítico en las pretensiones universalistas de la fenomenología husserliana, aduciendo que:

> El proyecto fenomenológico de Husserl no puede por sí mismo ser vindicado fenomenológicamente, como parecería requerirlo la lógica de la situación. Y es así que debe fracasar. Pero al hacerlo refuerza el sentido en el cual toda ciencia es naturalista […] La importancia más profunda de todo esto se refiere a la naturaleza cultural del hombre […]. El mensaje más superficial produce un sentido globalizado de la inevitabilidad del relativismo [Margolis 1992: 33].

Pero cómo es esto pensable, es decir, ¿acaso la afirmación de la inevitabilidad del relativismo, no es ella misma un gesto intelectual universalizante? Por otro lado, y si nos esforzamos por afinar los términos, es probable que lo inevitable sea más bien una relatividad que no es en sí misma una forma de relativismo. Esta diferencia es crucial porque efectivamente la relatividad de los mundos culturales es su condición universal. La cultura es necesariamente diferenciada, "individualizada" en términos del transcurso irrepetible de sus pro-

pias sedimentaciones de sentido, como de las mías propias en sentido personal. (La vida es lo intransferible). Luego, las condiciones de esta relatividad son universalmente accesibles.[2]

Margolis funda sus señalamientos en la supuesta omisión husserliana del contexto de descubrimiento en el que se hunde el esencialismo fenomenológico y correctivamente afirma: "No hay en este respecto ciencias libres de contexto, ni naturalistas ni fenomenológicas; no existe un contexto totalizado de contextos" [Margolis 1992: 33]. Esta perspectiva encubre la profundidad de la transformación generada en la forma del análisis histórico propuesto por la fenomenología, pues una de sus operaciones básicas implica la supresión de la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de validación. En el *Origen de la geometría* Husserl expone la artificiosidad inútil de esta distinción que separa la *elucidación gnoseológica* de la explicación histórica. Todo conocimiento se genera en un marco histórico y su significación última habrá de poner al descubierto estas determinaciones, no desde una "verdadera fuente cognitiva", cuya legitimidad supondría una fuente falsa mediada por el lenguaje y las representaciones culturales, sino tematizando justamente aquello que todo naturalismo sitúa en un orden secundario: las mediaciones o sedimentaciones de sentido, de lo válido y no válido que para una tradición se constituye. Es en su historicidad que los hechos culturales se presentan, todo hecho cultural, también la ciencia como obra humana desplegada en una circunstancia mundana, sobre un suelo que no es su problema ni tematiza:

[2] Javier San Martín hace una fina distinción entre el relativismo gnoseológico que pueden sostenerse desde el relativismo antropológico (funcionalmente heurístico) propio de las ciencias de la cultura, y que él mismo considera, uno de los logros más valiosos de la teoría antropológica [véase San Martín 2009: 123]. No estamos aquí muy lejos de un reconocimiento semejante. En todo caso, el descubrimiento de la relatividad cultural es el resultado del trabajo teórico de la antropología, tanto, como su valoración inmediata, ya como un obstáculo epistemológico o un beneficio patrimonial. Lo críticamente importante es mantener siempre presente las diferencias entre los relativismos y sus usos científicos y luego, políticos y morales. Cada plano debe mantenerse pues en su sitio si queremos evitar una recaída en el relativismo.

> Comprender la geometría o cualquier hecho cultural dado, es pues, tener conciencia de su historicidad, aunque sea "implícitamente". Pero ésta no es una pretensión vacía; pues, muy en general, vale para todo hecho dado bajo el título de "cultura" —trátese de la más elemental necesidad cultural o de la cultura más elevada [Husserl 2000: 47].

El hecho es que la fenomenología, como afirma Merleau-Ponty, hace de los condicionamientos sufridos condicionamientos conscientes, los trae a un primer plano de interés sobre el que se constituye toda actividad científica y filosófica.[3] La fenomenología de Husserl recupera el "relativismo" de los mundos culturales respecto de las estructuras hipotéticas de la psique propuestas por los naturalismos; todos los valores son relativos a los mundos, todos los mundos tienen su *a priori* y su lógica. Sin embargo, los presupuestos metodológicos por los cuales se llega a esta afirmación —como una vía crítica del supuesto esencialismo husserliano— revelan que en la afirmación de esta multiplicidad fáctica de lógicas mundanas subsiste un horizonte no tematizado en el que "se sitúan" todos los mundos culturales:

> Toda interrogación y descubrimiento históricos —afirma Husserl— en el sentido corriente presuponen ya la historia como el horizonte universal del interrogar, no expresamente, pero sí como un horizonte de certeza implícita, que, a pesar de toda indeterminación vaga de trasfondo, es el supuesto de toda determinabilidad o de todo propósito de querer buscar y comprobar hechos determinados [Husserl 2000: 50].

El análisis de la historicidad —dimensión en donde toda obra cultural adquiere su sentido—conduce a las sedimentaciones transmisibles entre generaciones en la forma de motivaciones que siempre pueden ser vivificadas o reactivadas. Este proceso de reactivación es

[3] Este franqueamiento de los condicionamientos depende en gran medida de la asunción de mi sitio en el mundo, en el reconocimiento de que "no soy —como afirma el propio Merleau-Ponty— el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi "psiquismo" [Merleau-Ponty 2000: 8].

comprensivo, esto es, en tal proceso se vivifica el sentido originariamente instituido y se renuevan las fuentes de su motivación.

La universalidad es aquí sólo la condición de omniaccesibilidad, de posible reactivación de sentido por cualquier sujeto que pueda vivificar en sí mismo las operaciones mismas en las que se funda la comprensión de los objetos culturales, condición que pertenece por esencia a cualquier sujeto personal capaz de 'retrotraerse' —por así decirlo— a las motivaciones y sedimentaciones que dan sentido a cualquier obra humana (en tanto creación), reconduciendo vivencialmente su significado. Acaso no es ésta una cotidiana tarea del etnógrafo, quien por su parte debe suspender cualquier prejuicio de su mundo cultural para aprender desde una dimensión más profunda (que no más "pura") los fenómenos que observa.

El análisis de la relatividad cultural pretende acceder al sentido constitutivo de otros mundos culturales, y va desgajando capas de sedimentaciones a través de las cuales se configuran pautas más amplias de comportamiento, creencias y saberes. Es posible comparar este ejercicio con una arqueología del sentido que va a través de las habitualidades que se expresan en actos concretos. Una habitualidad es una vía de acceso a la realidad de la tradición y la cultura heredada. Ganamos en el trato con los otros ciertas maneras de comprender y relacionarnos con el entorno. Las habitualidades que adquirimos en la vida natural, ordinaria, inciden en el perfilamiento de cada personalidad individual, siempre en coincidencia con otros sujetos personales. El entretejimiento vital de la coexistencia prefigura así el carácter cultural (en su plena diferenciación) de una comunidad dada como colectividad diferenciada en su historicidad.

La formación de habitualidades y la cultura como carácter comunitario

Para penetrar la conformación de este curso de habitualidades que va pautando el propio carácter comunitario hay que proceder a una vista retrospectiva de la vida y la historia de los sujetos como transcursos

interpersonales a través de las cuales o, más precisamente, en cuyo entretejimiento se configura la "individualidad" de cada unidad social —aunque no sea ésta una unidad armónica o libre de contradicciones. De la misma manera en que las experiencias de cada persona, aun las más oscuras tienen una incidencia en su forma actual de ser y estar en el mundo, así la historia comunitaria o social es la primera pauta que nos permite penetrar en el "carácter o estilo" de cada mundo cultural.

Las sedimentaciones de sentido que van formando habitualidades transcurren en dos niveles principales: uno pasivo y otro activo o de orden superior. A éste corresponden las sedimentaciones de la socialidad, habitualidades que se adquieren bajo la forma de la tradición o herencia histórica. Se trata de formaciones de sentido adquiridas a través del actuar intersubjetivo; la socialidad se despliega en los procesos constitutivos de la vida subjetiva como vida personal, y esto contra todo sociologismo, contra toda negación del valor del análisis de esta vida que es mi vida, y su incidencia sobre la configuración de la comunidad —científica, laboral, política, territorial, etc.— en la que me inscribo con todo un bagaje sedimentario, tradicional, mundano, en el que soy lo que soy. Este análisis retrospectivo no coincide con el meramente historiográfico. La historia fáctica se teje con los hilos de una historicidad constituyente intermonádica, las hebras de las historias personales que coinciden y conforman una circunstancia.

En el cúmulo de las habitualidades adquiridas del "haber social" de la tradición se gestan y transmiten orientaciones vitales, vocacionales, intersubjetivas e intergeneracionales. La tradición es transmisión no biológica de este "haber" que se oferta e impone al sujeto como acceso al mundo. Pero este haber no es determinante sino condición de posibilidad de todo proyecto vital y vocacional, personal y comunitario:

> El hombre tiene también la peculiaridad esencial de "*actuar*" *libre y activamente* desde sí mismo, […] En una actividad auténticamente "personal" o "libre" el hombre tiene experiencia (examinando algo, por ejemplo), piensa, valora, interviene en el mundo circundante de su experiencia […] el hombre tiene capacidad de "frenar" la descarga de su

> actuar pasivo […] y de "frenar" los presupuestos que pasivamente lo motivan [Husserl 2002: 24-25].

La cultura es carácter comunitario, esto sólo significa que es aquello que lo que los sujetos y las comunidades hacen de sí mismas a través de su propia herencia. La cultura es adquisición que se renueva en el acto mismo de su transferencia.[4] Parte de la herencia recibida consiste en un conjunto de fines propuestos, instaurados; más aún, "lo social" tiene la cualidad de ser un horizonte teleológico conforme al cual se orientan las formaciones colectivas concretas. Pero el *telos* propio de cada tradición, este que viene implicado en la instauración intencional de sentido, no es en sí mismo absoluto e inmutable, sino histórico y heteróclito, confrontado y resistido constantemente. No es predeterminación. Ningún fin puede ser predeterminado, pues no sería fin sino función. Mi corazón no tiene por finalidad latir, esa es su función, cuyo sentido es externo y causal. La forma constitutiva de la tradición es la "transmisión" (el aprendizaje) en forma de herencia, cuya cualidad esencialmente humana es la transformación del legado en el acto transmisivo que orientará a su vez el "estilo" de nuevas adquisiciones. Esto significa que cada ordenamiento teleológico presente se remite a instituciones primarias cuyo sentido puede ser reactivado por otros sujetos en otros tiempos, y esto es lo que mostraría el análisis histórico-fenomenológico (o genético) en su reconstrucción de las cadenas de motivaciones, cuya configuración presente implica —como su horizonte— la configuración inicial de sentido, la siempre abierta posibilidad de su reactivación.

El análisis fenomenológico (genético en tanto pretende la raíz o génesis del sentido de lo cultural) sólo puede proceder como una

[4] "El hombre vertido a los demás se encuentra no sólo con un haber en forma de mentalidad; se encuentra también en forma de tradición, pero tradición estrictamente humana. Tradición no es simplemente transmisión. Transmitir, también transmiten biológicamente los guisantes. La tradición envuelve una transmisión, pero lo transmitido es un haber humano que es recibido por aquel a quien se entrega en forma de realidad. La realidad del haber humano en tanto que realidad es lo social, y en tanto que transmitido es tradición" [Zubiri 1986: 264].

fundamentación desde la forma del devenir mismo: la concatenación motivante de los hechos históricos; recuperación de sedimentaciones de sentido y de la intrincada red de motivaciones que perfilan cada mundo cultural en su particularidad, pero el nivel de este análisis se mantiene en una estricta universalidad no deductiva. La filosofía de la cultura se sostiene en una reflexión sobre las formas universales del devenir histórico o espiritual. Esta condición de universalidad está marcada por una apertura que opone la cerrada (y acabada) autorreferencialidad de cada mundo, condena al científico social —y al hombre de a pie— a una larga reinterpretación de sí mismo a través de los otros, pero sin poder llegar jamás, ni al asimiento de su propia identidad, ni al auténtico intercambio con los otros. Frente a la hermeticidad que puede estar a la base de cualquier relativismo dogmático es necesario oponer la continua apertura del horizonte histórico que unifica y media entre los distintos "brotes" (concreciones, realizaciones) mundano-culturales. La filosofía fenomenológica de la cultura tiene entre sus temas iniciales el horizonte histórico como campo de emergencia de todo mundo cultural concreto. ¿En qué consiste esta idea de "horizonte histórico" que parece suficiente para iniciar una filosofía de lo cultural?

El Horizonte y los horizontes de la historia y la cultura.

La reconstrucción histórica de los mundos de la vida puede llevarse a cabo de acuerdo al "interés personal", concepto a través del cual es posible distinguir los diversos ámbitos vitales en los que se despliega la vida personal y comunitaria. Así tengo un campo de cercanía como mi entorno más próximo y un campo de lejanía respecto de los intereses y orientaciones prácticas de mi vida corriente. Entre esa dirección más distante y la más próxima, se generan tres niveles horizónticos.[5] El primero es el del mundo circundante interno, en éste se desarrolla

[5] "Se trata de la articulación de un mundo circundante interno, mundo de la vida externo, y horizonte del mundo más externo" [Walton 1993: 36].

la vida cotidiana orientada por intereses prácticos entre los que puede distinguirse —en función de su permanencia o brevedad— intereses cambiantes como las preocupaciones del día, de un momento de la vida, de una etapa, etc., e intereses permanentes que bien podemos llamar vocacionales. El mundo de la vida externo es la esfera configurada por intereses vitales que no dependen de la vida cotidiana o están más allá de la esfera puramente íntima, en tanto, el horizonte del mundo más externo, lo que podríamos pensar como la tercera esfera, es el resto del mundo que cae más allá de cualquier tipo de atención; es ulterior a los intereses vitales, es, como lo llama Roberto Walton, un "horizonte apráctico" [Walton 1993: 136]. Así, los otros mundos culturales se ubican en la segunda esfera horizóntica:

El horizonte más íntimo, lo mismo que la esfera externa son ámbitos alterados, inestables. Las fronteras de los mundos culturales son siempre permeables y se van ensanchando en el curso de su historia. No existen sociedades aisladas y hay una continua diversificación de historias y posiciones dentro de una misma sociedad.

> Y es posible llegar a una síntesis del mundo familiar extraño y el mundo familiar propio de modo que se modifica el estilo de éste y puede configurarse un mundo familiar de orden superior sobre aquéllos de nivel inferior. De modo que el hombre enriquece el sentido del mundo que tiene validez para él mediante el conocimiento de mundos extraños […] su investigación histórica refluye en su propio mundo de la vida al que enriquece con nuevos elementos [Walton 1993: 139].

La comprensión de lo extraño conlleva necesariamente el reconocimiento de un núcleo de familiaridad que permite su aprehensión, este horizonte familiar es la esfera respecto de la cual todo lo demás resulta ajeno, inhóspito, *la intemperie*. El conocimiento de mundos extraños conlleva un enriquecimiento del mundo propio, pues hay una necesaria repercusión de la historia ajena en la historia propia, como su posibilidad, otra posibilidad vital del mundo implicada en mi suelo tradicional siempre abierto y receptivo —tanto como resistente— a la incidencia (incluso como mera posibilidad) histórica del contacto con otras so-

ciedades. Con tal "enriquecimiento" nos referimos al rendimiento de sentido histórico que se genera a través de los contactos intersocietales.

La forma universal del transcurso histórico es la forma generativa de toda formación teleológica particular. El paso de la historia es transmisión intergeneracional y entre una generación y otra se van constituyendo mundos también diferenciados. Hay muchos mundos de la vida, su particularidad deriva de la condición universal de su formación dada en una originaria institución de sentido que se reitera y cada reiteración la transforma, la reactiva dando lugar a algo original y nuevo. El horizonte histórico se constituye en la correlación del mundo y la conciencia de mundo, esta correlación está determinada de un modo variable, de acuerdo con las sedimentaciones de sentido o habitualidades que pautan los comportamientos del sujeto y, "un horizonte de familiaridad que organiza el mundo de una manera típica en el polo objetivo" [Walton 1993: 131]. Esta organización es la de las habitualidades mediante las cuales accedo al mundo cifrado ya por cierta tradición, entonces cabalmente comprendida como labor continuada y sentido vivo del mundo.

La historia trascendental y la historia empírica, al igual que el sujeto trascendental y el sujeto personal, son una y la misma cosa consideradas desde actitudes o tomas de posición diversas. Se entrelazan, así, el carácter absoluto de cada mónada y el carácter absoluto de la historia. No puede ser de otro la vida que yo vivo y que se configura en un estilo propio, tejido de habitualidades formadas a lo largo de capas y capas de una experiencia sedimentada sobre lo que es el mundo y lo que son los otros, los que pertenecen a mi horizonte cercano, mi mundo entorno, y los otros con otros mundos propios. Al mundo como horizonte total de vida se refieren todas las metas personales y comunitarias, es el 'dónde' de las realizaciones sociales pero no se confunde con ellas. El mundo como horizonte se corresponde o correlaciona con la estructura horizóntica de la experiencia, es simplemente el dónde de todas las metas y fines propuestos. Los órdenes teleológicos particulares dan lugar a mundos prácticos diversos, que en su diversidad no se confunden con el horizonte mundano que abarca esta multiplicidad como su "universo":

> Tenemos que partir, por tanto, de nuestro mundo, tal como está ahí para nosotros. Ese "nuestro" alude a nosotros. "Los hombres de nuestra época" y "su mundo". Partiendo de ello tenemos ya una determinada comprensión del "mundo", la mayoría de las veces totalmente inexplícita; dicha comprensión, además, ofrece el horizonte dentro del cual, únicamente, podemos hacernos accesibles "mundos" de estructuras distintas a la nuestra, entendidos como variaciones en las que se sostienen un número de determinaciones esenciales e invariables, pertenecientes al "mundo" en general [Landgrebe 1968: 71].

El horizonte de mi mundo es un límite abierto, continuo horizonte de posibilidades. No hay una frontera entre el mundo como totalidad de las posibilidades de mi vida y de la historia de mi mundo, y mi actualidad histórica concreta, se trata —casi— de un *continuum*. Tal indeterminación es a fin de cuentas condición de la universalidad alcanzable desde esta filosofía de cultura.

Apuntes sobre una filosofía de la cultura

El sentido filosófico de la universalidad del horizonte histórico se basa en una continua y a veces sólo latente apertura y disponibilidad de las configuraciones culturales de lo humano. Universalidad es pues apertura o disposición comprensiva. De alguna manera todo este argumento no es sino el rebate del relativismo desde la tematización de la relatividad en su núcleo de sentido histórico. Es necesaria una profundización del relativismo que permita ver primero la procedencia de las determinaciones materiales que inciden en la continua configuración de una unidad cultural y, luego, la indeterminación latente del propio devenir histórico en el que se gesta la continua diversificación de horizontes culturales. Quizás la tradición es sólo la condición crítica de mi vida.

Profundizar críticamente en el relativismo exige una comprensión lo más clara posible de la relatividad cultural y además, en tanto reflexión que se realiza en una actitud filosófica debe cuidarse de no esencializar lo fluyente, la diversidad y legitimidad de los mundos cul-

turales, en tanto metódicamente se exige la aclaración y explicitación de aquello que conforma las condiciones a las que cada "proceso cultural" es relativo. Es probable que una reflexión radicalmente relativista comience en la pregunta de ¿por qué el horizonte del mundo es infranqueable? ¿por qué siempre hemos de situarnos frente a ese horizonte unitario desde una posición ya ceñida a los límites más íntimos de mi cultura? Esta posición, sin embargo, no puede ser limitada; en última instancia el mundo no es una única ventana (un paisaje inmóvil) sino la vista periscópica e inagotable de la vida misma.

La filosofía de la cultura que es posibile construir desde la fenomenología husserliana contiene nuclear e irradialmente la comprensibilidad de lo histórico desde la historicidad en tanto movimiento continuo de una temporalización (historización) intersubjetiva. Cada mundo cultural es relativo a su propia historia, tiempo, lengua, creencias y todos los etcéteras materiales y simbólicos que se contienen dentro del concepto científico-social de la cultura. El análisis de lo que constituye esta relatividad, o el orden relacional de lo humano, para decirlo con palabras de Nicol, es precisamente el campo que atañe en este momento a una filosofía de lo cultural.

La filosofía de la cultura que fenomenológicamente es pretensible está más allá de cualquier esfuerzo intelectual totalizante y más bien exige repensar la condición de universalidad que la filosofía nos pone delante a través de la fenomenología, y repensarlo desde el sujeto mismo de los procesos culturales, o justamente a esto tendría que apelar una filosofía de la cultura de cepa fenomenológica.

Bibliografía

Husserl, E.

1973 *La filosofía como ciencia estricta*, 3a ed., Elsa Taberning (trad.). Editorial Nova. Buenos Aires.

1991 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Jacobo Muñoz y Salvador Mas (trads.). Crítica. Barcelona.

1997 Teleología, Agustín Serrano de Haro (trad.). *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 14. Departamento de Filosofía y Lógica-Universidad de Murcia.
2000 El origen de la geometría, Jorge Arce y Rosemary Rizo Patrón (trad.). *Estudios de filosofía*, núm. 4: 365-386. Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero.
2002 *Renovación del hombre y la cultura: cinco ensayos*. Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Landgrebe, L.
1968 *El camino de la fenomenología*, Mario A. Presas (trad.). Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

Margolis, J.
1992 El relativismo y el *Lebenswelt*, en Dascal (comp.). *Filosofía y relativismo cultural. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*. Instituto de Investigaciones Filosóficas o Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Merleau-Ponty, M.
2000 *La fenomenología de la percepción*. Península. Barcelona.

San Martín, J. (coord.)
1993 *Sobre el concepto de mundo de la vida*. UNED. Madrid.
2007 *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la Historia*. Biblioteca Nueva-UNED. Madrid.
2009 *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica*. Tecnos. Madrid.

Waldenfels, B.
1997 *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Wolfgang Wegscheider (trad.). Paidós. Barcelona.

Walton, R.
1993 *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*. Almagesto. Buenos Aires.

Zubiri, X.
1986 *Sobre el hombre*. Alianza. Madrid.

11. Algunas notas sobre la experiencia del tiempo histórico en la perspectiva de la fenomenología generativa de Husserl

María Dolores Illescas Nájera

Cuando nos enfrentamos a la cuestión de discernir qué pueda ser propiamente el tiempo histórico, no pensamos en aquellos presupuestos naturales de nuestra división del tiempo que, con todo y ser indispensables para cualquier datación, no nos aclaran lo que podría considerarse específico del tiempo histórico, ni si en verdad éste existe. Más cerca de él nos encontramos, en cambio, al pensar en la sucesión de las generaciones que conforman la propia familia o incluso de aquellas otras generaciones que van pautando los desarrollos de la profesión que nos ocupa, donde se suceden, traslapándose —aunque no sin tensiones ni conflictos—, distintos ámbitos de experiencia o se entrecruzan distintas aspiraciones, esperanzas o temores de futuro.

El tiempo histórico se vincula, pues, más que a las trayectorias regulares dibujadas por el movimiento de los astros, a las distintas unidades sociales, políticas y culturales forjadas por las diversas series de interacciones humanas. Involucra así a hombres concretos que actúan y sufren, juzgan, valoran y desean, tanto como a sus instituciones, organizaciones y formaciones espirituales de distinta índole y grado de complejidad. Sin duda, a cada una de estas formaciones inhiere un determinado modo de despliegue y realización, así como un cierto ritmo de duración y de cambio. De ahí la inclinación bien conocida en historiografía, a hablar, más que de *un solo tiempo histórico*, de *muchos de ellos*. Sin embargo, hay que notar aquí que la puesta en relación de tales ritmos temporales —y hasta su misma diferenciación en términos, por ejemplo, de "larga

duración", coyunturas o lapsos relativamente cortos en los que ocurren acontecimientos juzgados como decisivos—, es posibilitada precisamente por los referentes ofrecidos por el tiempo objetivo de un mundo que, a fin de cuentas, es el mismo para todos los hombres.

Por supuesto que lo anterior no agota, ni mucho menos, lo que haya de entenderse por tiempo histórico, cuyas determinaciones específicas atañen a diversos procesos que no necesariamente son sincrónicos, ni del todo comparables entre sí. Por ello, si bien es cierto que el tiempo natural y su orden propio pertenecen a las condiciones indispensables para poder hablar de épocas históricas, éstas no son nunca absorbidas por aquél. Más aún, podría decirse que las épocas históricas pertenecen a un orden temporal distinto, en la medida en que se trata de cursos intersubjetivos de acción y comunicación, soportados cada uno de ellos por un cierto acervo experiencial y un "subsuelo" de habitualidades interconectadas (esto es, de convicciones o creencias compartidas —y más o menos vigentes— al seno de un mismo grupo o comunidad).

Pero, entonces, ¿cuál será la fuente de la que brota lo propiamente histórico frente a lo meramente natural? De acuerdo al pensamiento de Husserl esta instancia la ofrece el "alma", concebida en tanto unidad de vida psíquica (o bien como "el vivir una vida"), por donde ocurre que aquélla se comprenderá ante todo *como tiempo* —o, mejor, como un constante proceso de temporalización—. Esta vida, o la temporalidad propia del alma, se desarrolla además como una vida personal, como la vida de "alguien"; por tanto como el despliegue de "propiedades" que revelan en el alma un cierto "carácter", una serie de disposiciones intelectuales, de habilidades artísticas o prácticas, determinadas tendencias sensibles, etc.[1] De aquí que el alma sea pensable desde una cierta aproximación al nivel de la "substancialidad", pero sin tratarse en realidad de una substancia, lo que se debe precisamente a su forma temporal.

[1] El alma, en efecto, es un ser persistente frente a "circunstancias" cambiantes, es decir, pone de manifiesto su identidad propia en sus diversos modos de comportarse, "estados de ánimo" y vivencias de todo tipo, afectivas, volitivas, cognitivas, en el recordar, percibir, etc. Para este tema véase en particular el parágrafo 30 del segundo volumen de las *Ideas* [Husserl 1997: 159-164, en adelante citado como *Ideas* II].

En efecto, la no-substancialidad del alma es el resultado del modo de temporalidad que es propio y peculiar de la vida subjetiva, la cual siendo necesariamente un flujo, siempre ha de hacerse cargo de su pasado, mientras que la identidad de una cosa se mantiene fija, ya sea que ésta cambie o no. En cambio, el alma se halla condicionada por su historia personal. Pues todo lo que se ha vivido deja un legado a la corriente de vida anímica al impactar lo que se vive actualmente y contribuir a crear disposiciones y hábitos singulares que orientan lo por venir. Y ello ocurre de tal modo que dos sujetos distintos que viven bajo las mismas circunstancias externas son afectados por ellas de diferente manera. Puede afirmarse, por consiguiente, que el alma tomada como un todo en cierta forma depende de sí misma (como, por otro lado, depende funcionalmente de su cuerpo, aunque de ningún modo se reduce a él,[2] y tiene asimismo relaciones de dependencia que son de índole intersubjetiva).

Más aún, cada "alma" (es decir, cada yo psíquico) tiene su propia temporalidad esencial como forma en la que se encierra y también se forja su respectiva individualidad, lo cual ciertamente no se debe a la ubicación de su respectivo cuerpo físico (*Körper*) en el tiempo objetivo de la naturaleza. Lo anterior debe entenderse en el sentido de que en esta vida unitaria se interconectan, ya sea simultánea o sucesivamente, múltiples experiencias o datos anímicos, cada uno de los cuales puede distinguirse a su vez como una unidad duradera individual. De manera que cada vivencia o contenido de conciencia tiene "su tiempo", su comenzar y terminar en medio de esta totalidad "en" la cual se realiza, cumple o concreta dicho yo anímico. En el tiempo de esta totalidad

[2] En cuanto al cuerpo, éste es el punto de enlace entre el nexo espacio-temporal-causal de lo real (que es propio de la naturaleza) y la dimensión subjetiva cuya condicionalidad de ningún modo se reduce a una mera variante de la mencionada causalidad física. Y, más aún, la condición que permite la real encarnación de la subjetividad como historia [véase Husserl, *Ideas* II, §18, inciso "b": 96-97]. Dicho "punto de transbordo" señalaría, entonces, la interdependencia entre dos tipos de fenómenos: entre lo histórico y lo que no tiene historia. Pero a todo esto hay que observar que el *ego* no es él mismo la unidad corpóreo-psíquica, sino que "vive en ella" (así como no es mi propia vida lo que yo soy, sino que vivo en ella).

singular transcurre toda su vida y se ordenan, unificándose constantemente, todos sus actos, sus asociaciones y pasividades, la persistencia de sus habitualidades y nuevas adquisiciones, etc. Se trata, así, de una corriente vital concreta y todo lo que ella (en su tiempo) incorpora pertenece a una y la misma "mónada", es decir, a la vida e historia de un mismo yo viviente. [HUA XV: 338].[3]

Como una importante consecuencia de lo anterior tenemos que el "tiempo de vida" esencialmente propio de un alma monádica no puede ser un simple trozo de un tiempo universal en el que tal mónada y todas las demás durasen. No puede ser confundido o mezclado con el tiempo inmanente propio de otras mónadas, ni las vivencias de una y otra pueden experimentarse indistintamente, como si no tuvieran una liga esencial con la respectiva historia personal de cada una de ellas. Y si bien es cierto que este tiempo (fundamento de la mónada en cuanto tal y por ello "primordial") puede llegar a ser concorde con el del vecino, ambos somos, cada quien, un yo con una vida propia, una corriente de vivencias, unas determinadas capacidades, disposiciones, etcétera [Husserl 1996] De manera que así como mi cuerpo no se confunde con el de otro, tampoco puede mi alma llegar a ser la de otro: la dualidad de los cuerpos vivientes va junto con la dualidad de los psiquismos y a ello subyace la dualidad de las corrientes temporales de vida, esto es, *el que no seamos un solo tiempo* ni ciertamente podamos llegar a ser una sola forma con (o "en") la cual los momentos de vida de ambos fueran cumplidos o realizados.

Pero ¿no es cierto que las almas coexisten sólo a través de su unión con los cuerpos y, por ende, a través del tiempo universal de la naturaleza? Ciertamente, cada cuerpo tiene su propia duración objetiva como un momento de la duración natural general, mas ello ocurre precisamente por cuanto se halla inserto en la red de relaciones causales que

[3] Cabe aclarar aquí que por "mónada" se entiende el *ego* tomado en su plena concreción. Esta noción resulta, pues, de añadir al yo, entendido como polo idéntico de sus actos y como sustrato de habitualidades, *todo aquello sin lo cual el yo no podría existir concretamente*: esto es, la multiformidad de su vida intencional con los objetos de distinta índole en ella mentados [véase Husserl 1996: §33, 122].

comprende el todo de la naturaleza (cuya forma es precisamente la de la totalidad concreta de lo espacio-temporal). Pero ¿puede reducirse a esto la conexión de todas las almas? Si cada alma considerada en sí y para sí misma tiene su tiempo propio como unidad de vida,[4] un tiempo universal como forma de concreción para la totalidad de las almas (es decir, un tiempo inter o supra-monádico) *tendría que ser un tiempo de un orden más alto*, como una forma fundada. Para dicha forma serían las mónadas singulares, así como sus respectivos tiempos vitales, "contenidos temporales" que, en la medida en que coexisten, pueden ser comprendidos en el sentido de un tiempo intermonádico universal [HUA XV, Texto 20: 340]

Tenemos así un tiempo que es de un orden sintético más alto que aquél que corresponde a la síntesis continuamente efectuada de una vida individual, y que se sigue de la coincidencia intencional de las almas que se corresponden en el ser "uno-para-el-otro" [HUA XV, Texto 19: 334]. O, con otras palabras, un tiempo propio del entretejimiento continuo de vidas fluyentes que coinciden o pueden coincidir a través de corrientes de empatía, ya sean directas o indirectas.

Con lo cual se abre el acceso a la formación de una comunidad de sujetos-yo temporalmente coexistentes en su ser viviente, pero no ya considerados en la relación psicofísica de las almas con los cuerpos, sino más bien en una conexión y una forma de coexistencia fundada en las almas mismas consideradas en cuanto tales (esto es, en abstracción de sus respectivos cuerpos físicos); una forma que es un "plus" de

[4] Husserl advierte en este punto, sin embargo, que al constituirse cada yo monádico inmediata y necesariamente en tanto yo psíquico y concreto, con su propia vida singular y sus habitualidades, va con ello el ser psique del único cuerpo propio de esta psique. La constitución monádica, es, pues, esencialmente tal que ella implica la naturalización de cada mónada y con ello la temporalización de la misma en la espacio-temporalidad del mundo. Con lo cual el tiempo inmanente toma el sentido de un proceso en dicho tiempo objetivo o cósmico [véase HUA XV, Texto 36: 639). Con todo, lo anterior no debe hacernos perder de vista que, a fin de cuentas, el tiempo mundano sólo tiene sentido como existente (es decir, como presente), en relación al presenciar actual de los sujetos, mismos que son precisamente presente originariamente fluyente, en el ser-con-otro asimismo originariamente fluyente y que, en tanto comunidad, constitutivamente tienen el mundo.

las almas o, mejor dicho, la forma de una totalidad abierta (al infinito). Pues las almas son sujetos yo humanos en la concreción de sus fluyentes vidas psíquicas; pero ellas no son sólo en y para sí, sino que son también, y lo son esencialmente, en comunidad actual o potencial con otras. Y, en este sentido, ellas llegan a ser unas para otras, aunque esto se funda en ellas mismas. Más aún, las almas sólo existen concretamente por medio de esta estructura suya (intersubjetiva) [HUA XV, Texto 20: 342; véase también el Texto 19: 334]. Y *un yo sólo es tal a través de su relación con los otros* [HUA XV, Texto 20: 341].

De tal modo, en la formación de la comunidad intermonádica que acontece en la síntesis temporal arriba mencionada, se logra una nueva unidad, aquella propia de la coexistencia que, temporalizando, da forma a un tiempo al que pertenecen, por mediatamente que nos parezca, todos los tiempos inmanentes, todas las corrientes de vivencias y sus yo-polos centrantes, y no como partes propiamente dichas de este tiempo, sino en cuanto parcialmente simultáneas o parcialmente sucesivas, además de los procesos monádico-temporales que se superponen o son francamente disyuntivos [HUA XV, Texto 36: 636].

Lo anterior se comprende mejor cuando consideramos, por ejemplo, que el sucederse de una generación por la siguiente no se da de un solo golpe, sino en la abigarrada mezcla de individuos de muy diversas edades y acervos experienciales. Con todo, lo verdaderamente importante aquí es que sobre la base de la empatía como experiencia real y posible de los otros, ocurre una cierta coincidencia (*Deckung*) con ellos que alcanza, a través de sus respectivos recuerdos, un pasado que se prolonga más allá del mío propio.[5] Con lo que tengo una

[5] Al respecto señala Eugen Fink lo siguiente: "en la actitud natural el otro no es […] solamente el que vive simultáneamente conmigo, él no es sólo mi contemporáneo, sino también aquél que tiene la misma edad que yo, o que es más viejo o más joven que yo. El otro se extiende más allá de la coincidencia que me liga a él dada nuestra contemporaneidad, él se extiende por ejemplo hacia "atrás" hacia un tiempo en el que yo no estaba todavía, o bien el hecho de que habrá de extenderse hacia el porvenir más allá de mí se encuentra fuertemente motivado. Este sobrepasamiento de nuestra contemporaneidad es ya una modificación intencional en relación con el modo originario de la coincidencia de nuestras vidas. Mi presente y el suyo se "recu-

importante ampliación del círculo de mi propia experiencia e incluso de mi propio ser. Se comprende, además, que no hay una experiencia que sea en verdad cronológicamente mensurable, porque en cualquier momento se compone de todo lo que se puede evocar del recuerdo de la propia vida o incluso del saber de otras vidas.

Desde esta vivencia de los otros cobran un sentido para mí, mi propio nacimiento, la protoinfancia que no puedo recordar, así como también mis propios envejecimiento y muerte, pues como ser humano en el mundo me encuentro desde siempre ligada (o) a los otros hombres en el oleaje imparable brindado por el sucederse de las generaciones.[6]

El presente histórico propiamente dicho. Los distintos niveles de historicidad

Al llegar a este punto conviene recordar que el "alma" no equivale sin más al "espíritu", a la persona considerada como "sujeto de su mundo circundante" que, en tanto hacedor y heredero de una cultura, vive referido a su mundo en torno actuando sobre él; pero también se ve

---

bren", tal como nuestros pasados, aunque el suyo se extiende todavía más allá de su coincidencia con el mío. Yo no puedo comprender este lejano pasado del otro más que si lo aprehendo por analogía intencional con su pasado próximo que se encuentra en una coincidencia atestiguada con el mío" [Fink 1998: 322].

[6] Ciertamente, la experiencia que tengo del otro significa al mismo tiempo la constitución de mí misma (o) en tanto ser humano; es decir, conlleva la mundanización o "naturalización" de cada mónada y con ello la temporalización de la misma en la espacio-temporalidad del mundo, y esto no como algo meramente accidental, sino como indispensable en la propia constitución de cada yo monádico, con su propia vida singular y sus habitualidades, con su psiquismo ligado a su único cuerpo propio. Con lo cual el tiempo inmanente toma, *en cierto modo*, el sentido de un proceso en dicho tiempo objetivo o cósmico. Con todo, lo anterior no debe hacernos perder de vista que, a fin de cuentas, el tiempo mundano sólo tiene sentido como existente (es decir, como presente), en relación al presenciar actual de los sujetos, mismos que son precisamente presente originariamente fluyente, en el ser-con-otro asimismo originariamente fluyente y que, en tanto comunidad, dan precisamente al mundo su sentido de mundo [véase al respecto, HUA XV, Texto 36: 639].

motivado por las cosas que hay en él. Persona que, además, se sitúa necesariamente en un mundo interpersonal de carácter histórico.[7]

Ahora bien, al situarnos en este plano del análisis se hace más claro que toda vida, ya sea la que es propia de la persona singular o bien de las diversas conexiones de personas, se mantiene en la unidad de una determinada historicidad. Tal ocurre en la medida misma en que los individuos, en tanto sujetos-yo, al coexistir perciben, experimentan, valoran, piensan y actúan unos con otros; todo lo cual es y se mantiene para cada uno directa o indirectamente en un horizonte de conciencia más o menos determinado. Los hombres encuentran este horizonte como una suerte de totalidad que nos abraza a "nosotros todos en conjunto". Dicha "totalidad" se refiere en un primer término a la familia, el linaje, el vecindario, la nación, etc. Y a ella corresponde la formación de un horizonte comunitario que se va dando desde y para la multiplicidad de representaciones, pensamientos, deseos, etc., todos ellos estrechamente trabados unos con otros, ya sea en acuerdo o también en desacuerdo y antagonismo [HUA XXIX: 6].

El presente histórico supone, por tanto, la síntesis de las temporalizaciones propias de los individuos en el ser necesariamente unos-con-otros y unos-para-otros; donde cada uno tiene mundo como una unidad de sus *cogitata*, pero también y sobre todo en el recíproco entendimiento con los demás, con lo cual éste, su mundo de vida (o, con otras palabras, su mundo histórico), llega a ser comprendido a través de la actividad de las subjetividades vivientes unificadas siempre en una forma más amplia [HUA XXIX: 426]. El horizonte actual de los otros es, de este modo, consciente precisamente como aquél que corresponde a personas que, en sus respectivos modos de expresarse y actuar, tienen a este mismo mundo como el suyo. Mundo sobre el cual se sostiene una amplísima gama de conexiones intersubjetivas prácticas.[8]

[7] Más precisamente: el espíritu como persona implica necesariamente el ser miembro del conglomerado de personas como sujetos todos nosotros —los sujetos en comunicación real o posible— de un mundo circundante común. Con esto tenemos dado el objeto propio de las llamadas "ciencias del espíritu".

[8] Hay que notar aquí que incluso la misma ciencia que, con todo el rigor teó-

Y es que, a fin de cuentas, somos sujetos en referencia práctica a un mundo que es lo que es justamente en la conexión de todos "nosotros" [HUA XXIX: 51 y 52].

Se añade a lo anterior el hecho de que las personas en comunidad actual y bajo comunicación directa, tienen su mundo vital bajo la forma necesariamente constante de un futuro naciente que complementa y rectifica al mundo existente. Con ello, como también por virtud del carácter perspectivo propio de la percepción de las cosas del mundo que son las mismas para todos, se completan en efecto (o se corrigen), la propia percepción y recuerdos por medio de los ajenos, y se da pie a que luego, en encadenamiento generativo, puedan constituirse un presente y un pasado "nacionales"[9] sobre la original esfera de la experiencia singular. Pues ésta tiene ya implicada en ella misma la forma en que habrá de darse la propagación de la experiencia que puede alcanzarse de los otros, ganada en un primer término por medio de la empatía directa, para desde aquí alcanzar indirectamente a los que son otros para estos primeros otros, y propagarse luego a aquellos que son los otros de estos otros, y así, reiteradamente, en nexos de empatía cada vez más indirectos.

Por otra parte, hay que considerar también que el pasado histórico gravita sobre el propio presente. En efecto, en nuestra vida y trabajo comunitarios tenemos un pasado histórico que "real y verdaderamente" fue, y que vive en nuestros intereses bajo el modo de una cierta eficacia que puede ejercer (y de hecho siempre ejerce), nos percatemos de ello o no. Eficacia la cual es, por cierto, en buena medida independiente de la verdad y acreditación histórica logradas por el ejercicio profesional de los historiadores [HUA XXIX: 51]. Lo anterior tal

---

rico que indudablemente tiene, puede considerarse —en un sentido muy amplio— como una especie de *praxis*.

[9] Conviene aclarar aquí que el término "nación" es tomado por Husserl en estos análisis en el sentido más originario; esto es, aquel que la misma palabra latina indica bien: *natio*, en referencia al nacimiento en el seno de una comunidad de vida, misma que supone la unidad de un origen, una historia, un modo de vida, lengua y cultura compartidas, haciendo con ello una clara referencia a la originaria serie de conexiones generativas que brindan el soporte último para las formaciones de la vida social [Véase al respecto HUA XXIX, nota 1: 9].

vez se deba al espesor de un pasado cuya memoria queda latente o implícita, "oculta" (en el sentido de aún no reactivada) o vacía (de intuitividad), pero que, con todo, sigue constituyendo el soporte histórico de la actualidad que se vive. El ejercicio profesional y crítico de los historiadores alumbraría pasajes enteros de estos fondos oscuros de la memoria trayéndolos a una cierta "*re*-presentación", que sin embargo es siempre parcial respecto de los contextos enteros de lo que ha sido vivido (y en muchos casos olvidado).

Sin embargo, también es cierto que cada sujeto, viviendo en su mundo circundante (*Umwelt*) presente produce, ya sea voluntaria o involuntariamente, una cierta documentación que en principio es cognoscible como indicadora de la época en que precisamente se produjo. Y es que los tiempos históricos se extienden de un modo tal que cada mundo circundante concreto pertenece ya a la humanidad-nosotros futura. Es claro que en ello descansa la motivación necesaria para la formación de una reconstrucción y estudio de las diferentes épocas y, si es posible, del pasado entero de un determinado pueblo o conjunto de pueblos.

Como ya se ha mencionado, el hombre singular vive necesariamente en su conexión generativa (familiar primero, luego "nacional"). Mas la nación misma existe en un determinado espacio vital sobrepersonal: tiene ella una más o menos amplia serie de intercambios de diferente tipo con otras naciones coexistentes. Lo cual quiere decir que se da también un ser uno-para-otro en este ámbito de internacionalidad, con lo que se desata, ya sea mediata o inmediatamente, un cierto proceso de comunitarización espiritual que comprende círculos que se ensanchan gradualmente, y donde se va forjando una más o menos efectiva continuidad de vida.

Como es bien sabido, las claves de dicha comunitarización entre naciones se encuentran en lo que en cada caso se vive como próximo o lejano, como lo acostumbrado o lo que a primera vista resulta extraño e incomprensible, hasta que poco a poco se va aceptando en la validez que tiene para los otros e incorporando al mundo propio, tal vez con algunas modificaciones, críticas o correcciones, hasta que llega a unificarse con la propia tradicionalidad comunitaria. Lo familiar y lo extraño señalan, entonces, las distinciones de lo que en cada caso

es comprensible, tratándose de categorías que se constituyen a través de una delimitación mutua. Ciertamente, la nación extraña se comprende de entrada como una estructura social y cultural ajena, o como un mundo concreto pero diferente al propio, en tanto es para sí. De ahí que en el difícil encuentro con lo extraño puedan darse procesos de exclusión o de lucha y afán de dominio, pero también relaciones de intercambio pacífico, sobre todo entre naciones que van ganando paulatinamente una mayor comprensión mutua, aunque sea imperfecta, y con ello una cierta expansión de su espacio vital.

Con todo, aquello que subyace a los mundos familiares nacionales y a las diferentes formaciones locales como un núcleo que se encuentra siempre de nuevo, es el mundo total en tanto diversamente valorado y significado por las distintas naciones. Pues el mundo existe, en efecto, en cuanto idéntico a través de las diversas apercepciones subjetivas. Es decir, como suelo unitario para todas las identificaciones generales, para todas las experiencias y relaciones de experiencia. Y como tal puede llegar a ser expresamente reconocido, lo mismo que los distintos mundos de vida histórico-tradicionales en tanto modos peculiares bajo los cuales aquél aparece y alcanza una determinada validez de ser.[10]

Con este primer descubrimiento del mundo "objetivo", del mundo que es uno y el mismo para todos los hombres y pertenece, por tanto, como posibilidad a cualquier nación, tenemos también la superación de la primera historicidad, ingenua-natural, de la existencia humana. No se trata, sin embargo, y esto hay que dejarlo bien claro, del mundo considerado como mundo "en sí", sujeto de legalidades y verdades asimismo consideradas como existentes en sí, en el sentido de la idea del mundo que echó a andar la ciencia físico-matemática moderna. Ya que este último no es —ni puede ser— verdaderamente dado como experimentable como lo es, en cambio, el mundo para los hombres en el marco de su concreta generatividad y consiguiente apercepción "nacional" [HUA XXIX: 45].

[10] Esto ocurre, por ejemplo, cuando nos percatamos de que exactamente las mismas estrellas, ríos o montañas son aprehendidos y valorados diferentemente según los distintos horizontes culturales o históricos [Véase HUA XXIX: 44].

Lo que en el nivel de la efectiva historicidad concreta corresponde al "mundo objetivo" es, entonces, sólo el vago pensamiento de lo idéntico, que en multiplicidad abiertamente infinita se extiende continuamente desde (y en torno a) nuestra respectiva nación, con su territorio nacional, su cultura, su esfera concreta de personas y cosas, etc. Se tiene, así, el universo de los seres objetivos como un horizonte infinito, como el mundo real que habrán de tematizar las diversas ciencias. Pero lo importante aquí es que de tales "realidades objetivas" se hace algo experienciable y acreditable *para todo hombre posible* —aunque su experiencia y modo de pensar no queden ya sostenidos sobre la base de lo meramente nacional—.

A partir de la primera historicidad, y por ende "desde" el suelo de la generatividad natural, se van abriendo por consiguiente las posibilidades para que pueda darse una historicidad de otro orden, una historicidad segunda que se orienta de acuerdo con las ideas de infinitud inherentes a la racionalidad misma. Se eleva, de tal modo, la propia generatividad a un nivel distinto, de una mayor amplitud. Esto ocurre, por ejemplo, cuando hablamos de las generaciones de científicos en un sentido específico. Pues ciertamente la ciencia tiene un presente particular, una continuidad y unificación espirituales precisamente como una comunidad de obras en el ser unos-con-otros de los científicos, sus trabajos o sus escritos. Claro que "generación" tiene aquí un sentido figurado, y quiere decir una "descendencia", una herencia de la tradición originalmente viva de los antiguos maestros que se vierte y florece en los jóvenes académicos en una conexión y producción de conocimientos, todo esto en una peculiar persistencia que hace de la ciencia una nueva tradicionalidad [HUA XXIX, nota 1: 13-14].

Lo anterior también tiene que ver con el compartir una serie de metas, motivaciones y valores (incluso éticos) en el despertar de los intereses teoréticos cuyo desarrollo habrá de conducir, de un modo enteramente nuevo, a un reino propio de formaciones permanentes (o idealidades de orden superior cuya validez es omnitemporal).

Pero por lo pronto es preciso reconocer que en la relatividad de mi situación concreta, sostenida por la primera historicidad (de índole precientífica), tengo para cada situación imaginable una forma

esencial de acuerdo con la cual me conozco y conozco a los otros y su respectivo mundo. Y, a partir de aquí, tengo también muchos mundos posibles, que en cada ocasión son conocidos como posibilidades del mundo que es ya en unánime validez, aunque sin duda permanece abierto e indeterminado, todavía corregible y desplegable. Mundo que al no ser aún efectivamente experimentado tiene en ello precisamente su ámbito de posibilidades de una ulterior experiencia [HUA XXIX: 85].

Así, el mundo no es nunca solamente lo que yo, con las personas más próximas a mí, o en un círculo cercano de vidas en conexión de comunidad, he adquirido y puedo todavía ganar. El sentido de ser del mundo como mundo de posible experiencia se extiende más allá, es infinito, por cuanto mi propio mundo circundante tiene, a fin de cuentas, un horizonte cuyo correlato es para mí siempre ya co-valente, a saber, la humanidad "infinita". El respectivo mundo concreto dado, con toda la efectiva riqueza y colorido de sus contenidos, tiene, por decirlo así, una capa estrecha y otra más amplia que abraza distintos niveles de comunidades de vida, y, finalmente, el ámbito que corresponde al horizonte más externo y vago de la humanidad plenamente indeterminada, plenamente desconocida, pero anticipada ya, de todos modos, como siendo (o por ser) en conexión, por más mediata que sea, "con nosotros aquí" [HUA XXIX: 200].

De tal modo se da un constante desplazamiento de horizontes, que ocurre, como hemos visto, bajo la forma de correlación de lo familiar y lo extraño, lo cercano y lo lejano, lo conocido o lo desconocido, lo normal y lo anormal, lo actual y lo posible; pero hay que subrayar que los anteriores procesos se mantienen siempre bien plantados en la finitud de la experiencia real, por más que se abran (siempre de manera relativa) a lo infinito.[11]

[11] Para profundizar en el tema de la intencionalidad de horizonte en lo tocante al mundo de la vida, remito aquí al excelente artículo de Roberto J. Walton, "El mundo de la vida como horizonte" [San Martín 1993: 95-123].

De la comunidad de sujetos empíricos a la comunidad de sujetos trascendentales

Falta señalar algo muy importante, y es que para Husserl la historia de las sociedades humanas tiene ya un sentido trascendental. Indudablemente, lo que se desarrolla en la historia humana, lo que en el presente y en el pasado se presenta como mundo circundante histórico y cultural, todo esto llega a ser índice para una historia trascendental en la que la subjetividad e intersubjetividad trascendentales *llegan a ser lo que son en su propio proceso de génesis infinita* [HUA XV: 391 y 392].[12]

Hasta aquí hemos visto que, en el constante cambio de sus respectivas situaciones mundanas, se mantiene una historicidad constante que se dice en primer término de cada comunidad humana, pero también de su respectivo mundo de vida [HUA XV: 395]. Puede afirmarse asimismo que una génesis duradera del mundo histórico se forma ya aquí, sostenida constantemente por el presente vivido en común. Mas a lo anterior hay que añadir que, a fin de cuentas, sólo hay un mundo en correlación con la comunidad intersubjetiva trascendental. Mundo que, si bien se halla en continuo cambio, se mantiene también como uno y el mismo a través del contenido, que ciertamente puede ser muy diverso, de las múltiples aprehensiones e interpretaciones que de él hacemos y podemos hacer.

De manera que cuando yo, que al reflexionar sobre mí me descubro como trascendental (o dadora de sentido), y siendo por tanto

[12] Que la historia mundana sea "índice" trascendental para la explicitación de la historicidad trascendental se debe, en última instancia, a que la comunidad de sujetos trascendentales se autoobjetiva precisamente como humanidad mundana e histórica. Mas no por ello se debe perder de vista que la comprensión trascendental de la historia que la refiere constitutivamente a procesos constitutivos últimos "implica un nuevo modo de considerar los horizontes de dación previa (*Vorgegebenheit*) con los que contamos en la actitud natural como consecuencia de la sedimentación de la experiencia pasada" [Walton 2001: 165]. Por lo que ya en este nivel de radicalidad la fenomenología trascendental se presentaría, más bien, como fundamentación para una filosofía de la historia y no tanto (o por lo menos no en primera instancia) de la historiografía.

apodícticamente, tengo ya constitutivamente (y en certeza apodíctica) mis fenómenos de mundo y, con ellos, un índice certero que apunta al horizonte de los otros, quienes son también trascendentales. Ahora bien, la respectiva existencia de los otros, la determinación de qué para mí son, tiene su horizonte de otros desconocidos que, en cuanto tales, guardan la real posibilidad de ser (y ser conocidos), hasta llegar a "los últimos otros" más allá de los cuales no hay nada, pero que son también posibles del mismo modo. De aquí se sigue la idea del todo absoluto de *egos* como un todo sintético de autotemporalizaciones singulares que tiene su grado de patencia, como también un horizonte de latencia que, desde luego, es siempre conforme a las posibilidades esenciales del ser subjetivo.

De esta manera la infinitud del "pasado", del "futuro" y del presente viviente trascendentales se mantienen en la forma universal apodíctica del todo intermonádico (o supramonádico) absoluto que permanece a través del cambio de los egos singulares y concretos. Tal supone la base ofrecida por la necesaria coincidencia intencional de todos los tiempos inmanentes (de los sujetos singulares), que se coimplican en el proceso de comunalización de un único tiempo —o la temporalización de un tiempo en común—.[13] Sin embargo, hay que guardarse de tomar al todo de las mónadas como una especie de macizo ser "en sí" (como una especie de entidad hipostasiada), puesto que dicha comunidad trascendental, en última instancia, es lo que es (o, con otras palabras, tiene el sentido que tiene); se da, pues, para mí que desde mi propio y único presente viviente, efectúo el acto de descubrirla implicada intencionalmente en mis fenómenos de mundo (como también, aunque de modo muy distinto, en mi propia condición generativa).

Ahora bien, como Husserl afirma agudamente, mi propio presente viviente lo experimento fácticamente, aunque lo encuentro apodíctica-

[13] Cabe hacer notar que con ello se da pie a la propuesta de una suerte de presente compartido pretemporal de todos los yoes. Dicho presente se dice pretemporal en el sentido de ser precisamente la instancia última "desde" donde se presencia y conforma todo transcurso temporal. De ahí que el "presente viviente" no pueda separarse del ser-con-otros, y es justamente este ámbito originario el que, a fin de cuentas, permite la experiencia recíproca [véase HUA XV: 334 y 343-344].

mente, y, desde aquí, todo aquello que en él descansa en tanto descubrible [HUA XXIX: 85]. En cierto modo se sigue de esto la idea de que la absoluta totalidad de la subjetividad (e intersubjetividad) trascendental no es sino *un factum apodíctico*. Indudablemente, siempre podremos distinguir entre forma esencial y *factum*. Y mientras la esencia tiene al todo en cuanto todo en el movimiento de temporalización ya mencionado, será preciso considerar también como una importante clave en este punto la *"decisión" de la subjetividad al situarse en el lugar de la patencia finita y en referencia a su horizonte fáctico* [HUA XXIX: 89]; es decir, en el suelo mismo de la historia. Con esto queda apuntado el curioso movimiento de "ida y vuelta" o de "reflujo" (*Einströmen*) de lo empírico a lo trascendental y viceversa, en una suerte de fecundación y enriquecimiento mutuo de ambos planos que va de la elevación al plano de la trascendentalidad, vía la operación metódica de la reducción, a la reconsideración de la propia condición mundana de la que también hay que dar cuenta en la difícil tarea de esclarecer a la vida cuando se la considera en su máxima concreción [HUA XXIX, Texto 7: 77-83].

Breves notas sobre la relación de la historia con el recuerdo

Sin duda, nuestros recuerdos personales hincan sus raíces en un tiempo que podríamos considerar ya como histórico, lo cual también ocurre con los recuerdos ajenos. Por ejemplo, los recuerdos que nuestros padres o abuelos nos han contado, así como también los recuerdos de aquellos otros a quienes, a su vez, ellos recuerdan, etc. Aunque hay que advertir que todo ello ocurre pretemáticamente y siempre en el marco de "nuestro" mundo histórico, el que pertenece a nuestro entorno presente y vivo, donde ciertamente tales cadenas del "recordar en otro" se sostienen. Las experiencias que componen el acervo y espesor de lo vivido, se superponen, se impregnan mutuamente, remiten siempre unas a otras, y esto vale para la trama de un pasado unitario a nivel personal tanto como para un pasado intersubjetivo. Pues en la propia experiencia de cada uno que ha sido transmitida por generaciones o

bien por determinadas instituciones, siempre se hallan contenidas y conservadas experiencias ajenas.

A este nivel de la vida histórica concreta y cotidiana pertenece el conocimiento de una historia (*Geschichte*) personal o el de una historia de la propia familia, estirpe, vecindario, etc.; un conocimiento cuyo resultado se fija originalmente como memoria en función de su repetición (con lo cual se objetiva de algún modo) [HUA XV: 234],[14] a la vez que se acuña voluntariamente en formulaciones lingüísticas y narraciones que se propagan al seno del grupo familiar. Esta historia se ve determinada en buena medida en función de intereses prácticos y se caracteriza, además, por ser evocada de manera desordenada y meramente ocasional.

Ahora bien, al interés por mi historia, a lo que yo experimento y conozco sobre ella, corresponde, por parte de mi familia, el modo "normal" que ésta tiene de comportarse en relación con su historia respectiva. Dicha historia tiene, pues, en la comunidad familiar una objetividad que es comprensible sin más. Por otra parte, de la misma historia del pueblo proceden exigencias para la comunidad de éste, y de manera semejante al caso anterior, ellas van ganado en medio de tal pueblo una creciente objetividad. Esto último sucede, de nueva cuenta, a través del modo normal que dicha comunidad tiene de conservar y difundir su propia historia, con todas las limitantes (y hasta deformaciones) que se quiera. A esta historia se va añadiendo e incorporando gradualmente el resultado de estos esfuerzos de conocimiento y conservación [HUA XXIX: 234-325], lo que puede incluso llegar a prolongarse en lo que sería un nuevo hecho histórico de peculiar factura. Lo anterior ocurre cuando, por ejemplo, las prácticas conmemorativas de un pueblo, sus celebraciones y fiestas tradicionales, etc., se convierten ellas mismas en un objeto de estudio histórico.[15]

[14] En efecto, es la memoria re-productiva la que objetiva y permite la identificación de algo, a diferencia de la mera retención (que pertenece, en cambio, a la percepción y solamente "guarda" lo que justamente acaba de pasar, pero sin ponerlo ante sí ni objetivarlo de ningún modo) [véase Husserl 2002: 57-58].

[15] Resulta a este respecto verdaderamente paradigmática la obra colectiva dirigida por Pierre Nora, *Les lieux de mémoire* (Paris, Gallimard, 1974) como también algunos trabajos recientes de Eric Hobsbawm, Reinhart Koselleck y otros connotados historiadores.

La ciencia de la historia, por su parte, se distingue de la vida naturalmente histórica en que la objetivación que logra el conocimiento histórico a través de la mediación crítica de documentos y monumentos, libera de la casualidad a la "historia" que se despierta natural y precientíficamente. Esto ocurre precisamente al ordenar y contextualizar lo preservado por ella. En cuanto al modo de comprensión de un documento, o de una fuente histórica en cuanto tal, es claro que puede consistir en un mero recordar. El conocimiento histórico se apoya, más bien, en el esfuerzo por *re-*presentar, traer a imagen (o ilustrar —*Verbildlichung*—) lo sucedido en el pasado de un grupo o una sociedad que pueden estar muy lejos de los propios. *Re-*presentación la cual, en su carácter de mediación intencional, muestra un cierto *analogon* con el recuerdo, pero no puede nunca llegar a ser un recuerdo verdadero (porque lo *re-*presentado de esta manera no fue vivido —ni pudo haber sido vivido directamente— por el historiador). Se trata, entonces, de una mediación de suyo diferente del recuerdo que sólo llega a ser intuitiva a través de la analogización, como una modificación intencional de aquél [HUA XXIX, Texto 5: 54]. Así también ocurre cuando alcanzo el pasado más o menos distante, por la mediación que ofrece la comunicación con mis mayores, cuando mis ancianos me narran lo que ellos vivieron y todo pasa *como si* yo hubiera estado allí, percibiendo en efecto lo que después habré de reconocer e identificar en el recuerdo (en este caso de otros que "recuerdan por mí") o, adentrándonos más en las honduras del pasado, de quienes son los portadores vivientes del recuerdo que les fue a su vez encomendado por sus respectivos abuelos, etc.

La historia desconocida es, en esta misma línea, el *analogon* del recuerdo del pasado que ha sido olvidado, pero que no por ello deja de pertenecer a la historia concreta y viva de uno. Desde luego, hay que considerar que lo oculto en la memoria no es una nada puesto que el olvido tiene un sentido determinado que se ha sedimentado, y sólo existe en este sentido (más aún, el olvido conlleva un haber que orienta más o menos eficazmente la nueva actividad prestándole un cierto "estilo", una dirección). Pero, además, a lo que se ha vivido originariamente y luego olvidado, le pertenece en principio la posibilidad de llegar a ser recuperado como un recuerdo intuitivo (así sea fragmentario) del

pasado. De manera semejante ocurre para la historia. Cada comunidad tiene en sí su pasado histórico en las dos modalidades que representan, por un lado, la tradición heredada así como la tradicionalización viviente; y, por otra parte, un trasfondo desconocido pero actualizable que podríamos considerar como una suerte de historia latente pero eficaz y, al menos en principio, despertable [HUA XXIX: 343].

Todo conocimiento se halla, así, en medio de una vida histórica; cada acto implica una formación originaria pero a la vez se mantiene situado en continuidad con el pre-haber que, en tanto conexión histórica oculta, orienta su efectuación. Cada uno de nosotros tiene, de tal modo, sus "presupuestos históricos" conforme a los cuales siempre puede, en una especie de preguntar retrospectivo, volverse hacia la vida y mundo históricos, y desde ellos mismos indagar retrospectivamente por el sentido y validez de la propia tradición.

Una diferencia clave en el modo de vivir el pasado y el futuro

Menciono, por último, una importante diferencia entre el modo de vivir el pasado y el futuro históricos. La experiencia que hemos ganado y la expectativa que tenemos del futuro ni son simétricas ni se puede deducir totalmente una expectativa de la experiencia que hemos adquirido en el correr de la vida. De las experiencias se puede esperar que se repitan de algún modo e incluso que se confirmen en el futuro. Pero una expectativa siempre puede verse defraudada al suceder algo de modo distinto a como se espera, o no suceder en absoluto, existiendo entonces, en lugar de un cumplimiento, una decepción.

Puede afirmarse, en términos generales, que lo nuevo llega siempre en alguna conformidad con lo que ha sido vivido. Pero también es verdad que cada ahora aporta una cierta novedad, por lo que no se puede prever, a pesar de todas las anticipaciones motivadas por el propio presentarse original de un determinado dato (impresional), cuáles otros van a presentarse efectivamente después de él. De manera que en la expectativa no tenemos una necesidad absoluta del ser, sino solamente la necesidad de un ser anticipado. Es decir, en la anticipación de lo por

venir sólo es verdaderamente *a priori* la forma de un futuro posible y también el hecho de que, en general, algo debe llegar. Es en este sentido que debe entenderse la afirmación de Husserl respecto de que nuestra conciencia posee la propiedad de constituir objetivamente, en el seno de la necesidad absoluta, no solamente su ser temporal propio en vista del pasado y del presente, sino también en lo tocante a su futuro.

Pues ocurre que la potencialidad que se encuentra en toda anticipación (o pre-anticipación) al apuntar a una dación por venir, no es sino una mera intuición figurativa, que no tiene ningún objeto dado "en carne y hueso" en ella. Por lo que ninguna anticipación intuitiva ofrece como pre-presentación más que una mera imagen anticipada de lo por venir, en lugar de la cosa misma. La "pre-visión" propia de la espera no es, pues, un *analogon* exacto de aquel "ver de nuevo frente a sí" que ofrece el recuerdo *re-*productivo (que en grados diversos de claridad re-actualiza, torna de nuevo intuitivo lo sucedido, *como si* se estuviera volviendo a vivir).

La experiencia pasada se halla, pues, como dice Reinhart Koselleck, "saturada de realidad", cuando vincula al propio comportamiento las posibilidades que se han cumplido, aunque también las que se han visto frustradas.[16] Sin embargo, cuando ocurre algo que no se esperaba, se presenta una nueva experiencia que enriquece nuestra vida no sólo al modificar el horizonte entero de expectativa con el que contamos a cada momento, sino también al dar lugar a una cierta reorganización del acervo de nuestros conocimientos y significatividades, todo lo cual modifica asimismo nuestra visión e interpretación tanto del pasado como del propio presente. Con ello se manifiesta de manera particularmente clara lo peculiar del tiempo histórico, pues "en la historia siempre puede suceder algo más o algo menos de lo que está meramente contenido en los datos previos que conocemos" [HUA XXIX: 341]. Por lo que cabe, con el viejo Heráclito, esperar siempre lo inesperado.

[16] Según expresa Koselleck [1993: 340], "Lo que caracteriza a la experiencia es que ha elaborado acontecimientos pasados, que puede tenerlos presentes, que está saturada de realidad, que vincula a su propio comportamiento las posibilidades cumplidas o erradas".

Bibliografía

Fink, Eugen

1998 *Autresredactions des Méditations cartésiennes*, traducción del alemán Jérôme Million [*VI Cartesianische Meditation*, Teil 2 –Ergänzungsband] de Françoise Dastur y Anne Montavont. París.

Husserl, Edmund

1973 *Gesammelte Werke-Husserliana*, vol. XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Herausgegeben von Iso Kern. Den Haag. Martinus Nijhoff.

1993 *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband*. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Herausgegeben von Reinhold N. Smid. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres. Husserliana Band XXIX.

1996 *Meditaciones cartesianas*, 2a ed, José Gaos y Miguel García-Baró (trad.). Fondo de Cultura Económica. México.

1997 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Antonio Zirión Quijano (trad.). Universidad Nacional Autónoma de México. México.

2002 *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Agustín Serrano de Haro (trad.). Trotta. Madrid.

Koselleck, Reinach

1993 "Espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa", dos categorías históricas, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós. Barcelona.

Nora, Pierre (ed.)

1974 *Les lieux de mémoire*. Gallimard. París.

Walton, Roberto J.

1993 El mundo de la vida como horizonte, en Javier San Martín (ed.). *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Actas de la II Semana Española de Fenomenología. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid.

2001 La interpelación de la tradición en la fenomenología trascendental, *Escritos de Filosofía*, año XX, núm. 39-40. Buenos Aires.

Antropología y fenomenología
Se terminó de imprimir en diciembre de 2015 en los talleres de Ediciones del Lirio, Azucenas núm. 10, col. San Juan Xalpa, delegación Iztapalapa, 09850 México, D.F.
Se compuso en tipos Adobe Jenson de 12/14, 11/14 y 10/11.5 puntos, se imprimió en papel Bond ahuesado de 90 g.
La formación estuvo a cargo de Marcelino Ruiz López.
Cuidaron la edición Marcela Venebra Muñoz y el Departamento de Publicaciones de la ENAH.